This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

~~28. m. 11~~

~~NS 39 C 11~~

J

Vet. Fr. III B. 775

ÉTUDES

SUR

LA PHILOSOPHIE

DANS LE MOYEN AGE.

IMP. D'HIPPOLYTE TILLIARD, RUE ST-HYACINTHE-ST-MICHEL, 30.

ÉTUDES

SUR

LA PHILOSOPHIE

DANS LE MOYEN AGE

Troisième partie

PAR

M. XAVIER ROUSSELOT

PARIS
JOUBERT, LIBRAIRE ÉDITEUR
Rue des Grès, 14, près la Sorbonne.

1842

LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
23 DEC. 1942
OF OXFORD

ÉTUDES SUR LA PHILOSOPHIE

DANS LE MOYEN AGE.

CHAPITRE XVIII.

SUITE DE LA TROISIÈME ÉPOQUE.

RÉALISME.

Jean Duns Scot.

Nous sommes arrivés au milieu de la troisième époque, et par suite, nous nous trouvons dans les beaux jours de la véritable scolastique, en plein triomphe de cette philosophie si justement décriée à quelques égards. Bientôt vont s'annoncer des idées nouvelles et une méthode toute différente de celle alors en vigueur. Deux noms célèbres seulement nous séparent de Roger Bacon, et quoique celui-ci, trop faible contre tous, ne soit pas encore le point de départ d'une réforme dans la philosophie, il l'indique et la fait pressentir. Cependant le moment

n'est pas encore venu pour nous de jeter un coup d'œil en arrière et de compléter, en les résumant, les diverses théories que nous avons déjà vues passer devant nous; il en reste encore une qui doit fermer la liste, et que Duns Scot nous donnera occasion d'examiner. Je ferai seulement remarquer de nouveau que j'ai évité autant que possible les formes de la scolastique que je pouvais négliger sans être infidèle; cette précaution, que j'ai cru devoir prendre, est surtout nécessaire en parlant de Duns Scot, regardé comme le type des raisonneurs du moyen âge philosophique. Je ferai donc pour lui comme pour les autres, en ne m'attachant qu'à l'ensemble et à l'esprit général de sa philosophie, pour en venir à l'examen d'une question spéciale, le problème de l'individuation.

Parmi les renommées les plus décriées de la philosophie scolastique, il n'en est pas qui l'ait été plus vivement que celle de Duns Scot, qui, déjà même de son vivant, était surnommé le docteur subtil, *doctor subtilis*. Il faut avouer que ce titre ne lui fut pas donné sans quelque raison, car Duns Scot est un de ceux qui usèrent le plus de toutes les ressources de la dialectique la plus ingénieusement subtile. Sa méthode, qui d'ailleurs ne lui était aucunement personnelle, prêtait encore aux tendances naturelles de son esprit; toujours on le voit procéder par questions, distinctions, scolies, ce qui ajoute encore à l'aridité de son style. Wading, le

savant annaliste de l'ordre des Franciscains, avoue lui-même qu'à l'époque de Duns Scot, on s'occupait assez peu à polir son style : « *Verum est*, dit-il, » *eam ætatem non ita orationis cultui studuisse...* » Il ajoute qu'on s'occupait plus des choses que des mots, ce qui n'était pas toujours vrai. Quant à Duns Scot, tout en faisant, dès le début, cette part à la critique, nous devons faire nos réserves, et protester contre les jugements si souvent jetés au hasard contre le docteur subtil. Ses défauts tiennent à une qualité, à la tournure sévère de son esprit mathématique ; d'ailleurs il est un fait qui répond à bien des critiques ; Duns Scot, mort à trente-quatre ans, a été le chef d'une école célèbre, qui a vécu de l'esprit du maître, et lutté avec succès contre la plus brillante école du XIIIe siècle, celle des thomistes. C'est là un fait qui prouve que le docteur subtil avait un mérite réel, et que dans sa philosophie, tout n'était pas à rejeter ; quiconque aura le courage de lire ses écrits pourra s'en convaincre.

Duns Scot naquit en 1274 ; on ne saurait trop préciser le lieu de sa naissance, car Wading, que je prends pour guide, hésite à se prononcer ; mais il semble pencher pour l'Irlande, contrairement à ceux qui font naître Duns Scot en Écosse ou en Angleterre. Entre autres raisons données par ceux-ci, il y a cette épitaphe faite sur le docteur subtil :

Scotia me genuit, Anglia me suscepit,
Gallia me docuit, Colonia me tenuit.

Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il étudia à Oxford, où il se distingua par son aptitude dans les sciences; l'optique, la physique et les mathématiques le captivaient presque autant que la théologie; il était surtout très avancé dans les mathématiques : « *Geometrices peritiam tam succulenter demons-* « *trat*, dit Wading, *ut ad Scotum intelligendum nemo*, « *nisi peritus geometer, sufficiat.* » Dans la philosophie, il eut pour maître Guillaume de Verra ou Varron; celui-ci étant venu à Paris, Duns Scot le remplaça, et donna un tel lustre à l'université d'Oxford, disent ses admirateurs, qu'au lieu de trois mille écoliers, il y en eut bientôt trente mille. Ce fut alors qu'il écrivit ses commentaires sur le Maître des Sentences; mais il paraît qu'il refit ce travail pendant son séjour à Paris, où il vint en 1304.

Promu au baccalauréat la même année, et au doctorat en 1307, il devint dès lors *la brillante lumière de l'ordre des Franciscains,* comme le dit Scarparius. La même année 1307, il professait dans l'université de Paris, et Wading nous apprend, à l'occasion de ce renseignement, de quelle manière Duns Scot et Raymond Lulle vinrent à se connaître. Le premier parlait devant une nombreuse assemblée qui l'écoutait avec admiration, quand il aperçut un des auditeurs assez mal vêtu, d'un extérieur fort peu recommandable, et qui témoignait par un signe de tête non équivoque, combien il repoussait la proposition du maître. Celui-ci, piqué de voir un

auditeur d'aussi mince apparence le désapprouver hautement, l'interpella aussitôt et lui demanda, comme à un écolier, à quelle partie du discours appartenait le mot *dominus;* mais il le fit à sa manière et avec cette ambiguité qui caractérise trop souvent le Docteur subtil : *Dominus quæ pars?* dit-il. Cependant le docteur avait affaire à un homme non moins subtil que lui, et qui, sans se troubler, lui répondit : *Dominus non est pars; sed totum.* Duns Scot comprit toute la valeur de la réponse; aussi, après la leçon, il se hâta de lier connaissance avec Raymond Lulle, et d'entrer en conférence avec lui. De cette conférence, il résulta un petit traité de Lulle ayant pour titre : *Dominus quæ pars?*

Le docteur subtil se vit arrêté subitement dans la course qu'il avait commencée d'une manière si brillante. Un jour que, suivi de quelques-uns de ses disciples, il se promenait sur l'herbe du Pré-aux-Clercs, on lui apporta en toute hâte des lettres du général de l'ordre, qui lui commandait de partir immédiatement pour Cologne. Il obéit avec tant de promptitude, qu'il ne prit pas même le temps de rentrer chez lui ni de dire adieu à ses frères; à ses disciples qui lui faisaient quelques observations, il se contenta de répondre : « Notre général m'ordonne « de partir de suite. » La cause d'un départ si précipité devait être grave. *Gravis subesse debuit causa, ut tantus homo ex academia omnium prima destinaretur ad Ubios, apud quos universitas non erat.*

Pour expliquer le fait, quelques-uns ont prétendu qu'il avait été envoyé à Cologne pour y fonder l'université; ce qui est faux, car elle ne fut établie qu'en 1388, par Urbain VI. A partir de ce moment, le peu de jours que vécut encore Duns Scot fut enveloppé d'un mystère qui semble l'avoir poursuivi dans le tombeau; il mourut environ un an après son arrivée à Cologne, d'une attaque d'apoplexie, et il fut enterré dans le couvent des Frères Mineurs. Mais bientôt d'étranges bruits circulèrent dans le monde; il se disait que Duns Scot, regardé comme mort, avait été enterré vivant, *nimis funere pro mortuo tumulatum;* on ajoutait que le malheureux fut trouvé sur les degrés de son sépulcre, où il s'était traîné, et où il avait dévoré ses mains; *aperto sepulcro, in gradibus mausolei, devoratis manibus, repertum fuisse.* Paul Jove fut un des premiers à donner cours à ces bruits, et Bzovius, dont je viens de citer les paroles, ne manque pas de les recueillir. Wading fait tous ses efforts pour repousser un fait qui accusait au moins ses frères de Cologne d'une négligence bien coupable; la nuit profonde qui couvrait certains faits dans les monastères, surtout à cette époque, ne permet pas qu'on cherche à éclaircir celui-ci.

La vie de Duns Scot fut très courte, et selon toute apparence, ne fut pas exempte de troubles; cependant le docteur subtil a laissé de nombreux écrits et une réputation qui ne fut pas entièrement usur-

pée. Parmi ses ouvrages, il en est quelques-uns qu'on lui a contestés, tels sont, par exemple, les *Quodlibeta*, et quelques opuscules de théologie; Wading pense qu'ils sont originairement de Duns Scot, mais que ses disciples y ont ajouté quelque chose.

Voici, d'après Antoine Poitevin, la liste exacte de tout ce qu'a laissé Duns Scot, formant douze volumes in-fol.

Scriptum Oxoniense super sententias, lib. IV; Idem *Parisiense*, lib. IV; *Quodlibeta*, lib. I; *Collationes Parisienses*, lib. I; *De primo omnium rerum principio*; *Theoremata*, lib. I; *De cognitione Dei*, lib. I; *Tetragrammata quædam*, lib. I; *Sermones de Tempore*, lib. I; *Sermones de Sanctis*, lib. I; *Commentaria super quatuor Evangelistas; Commentaria super Epistolas Pauli; Lecturam super Genes. ad litteram; Quæstiones super universalia Porphyrii*, lib. I; id. *super prædicamenta*, lib. I; id. *super perihermenias*, lib. II; id. *super prioramenta*, lib. II; idem *super librum posteriorum*, lib. II; id. *super librum elenchorum*, lib. I; id. *super librum de animâ*, lib. I; *Commentaria in metaphys.*, lib. XII; *Expositio metaphys.*, lib. XII; *Super physicam Arist.; Super categorias ejusdem.*

On voit que Duns Scot est encore un exemple de cette activité d'esprit prodigieuse qui distingue éminemment le moyen âge philosophique; il serait même possible que le docteur subtil eût annoncé dans son système des vues qui ne plaisaient pas, et que cette circonstance n'eût pas été étrangère

aux événements de ses dernières années. Il y a dans ses principes plus d'une velléité d'indépendance, et quoique partisan déclaré d'Aristote, il prétendait cependant ne recevoir la loi de personne; Wading en fait l'aveu : *Quod cum neminem sibi proposuerit sectandum, neque in nullius verba juraverit.* A sa mort, il était déjà chef d'une école puissante, et cet honneur était assurément le résultat de son mérite; toutefois Duns Scot avait été favorisé par l'autorité sans limites dont jouissait alors Aristote; c'est un fait sur lequel il est temps de nous arrêter un moment.

La théologie catholique, par sa nature même, avait adopté la méthode syllogistique sans aucun effort; la dialectique du lycée était la sienne, et ce fut par cette porte qu'Aristote entra dans le monde moderne. Quelque temps après, quand on voulut brûler des livres de métaphysique qu'on lui attribuait, on eût le soin d'établir une distinction en faveur de l'*Organon;* mais cette distinction fut un bill d'indemnité pour le reste. C'est pourquoi les travaux d'Albert-le-Grand, de saint Thomas et de leurs imitateurs n'éprouvèrent aucune résistance; Aristote était presque un théologien catholique aux yeux des scolastiques, puisque le cardinal Pallavicin disait que, sans Aristote, l'église aurait manqué de quelques-uns de ses articles de foi. Agrippa nous apprend que les théologiens de Cologne soutenaient qu'Aristote avait été le précurseur du Messie dans les mystères de la nature, comme saint Jean l'avait

été dans les mystères de la grâce (*De vanit. scient.*, cap. LIV). Dans une harangue récitée publiquement à Genève, Spanheim rapporte que dans quelques villes d'Allemagne, on lisait, le dimanche, la morale d'Aristote au lieu de l'Évangile. Faut-il s'étonner maintenant qu'on ait voulu le placer parmi les saints? On sera moins surpris encore de l'autorité dont il jouissait dans les écoles, quand on verra le parlement de Paris, dans un édit de 1624, bannir de son ressort ceux qui voulaient soutenir publiquement des thèses contre Aristote, et déclarer, en 1629, sur les remontrances de la Sorbonne, dans un nouvel édit contre les savants, qu'on ne pouvait choquer les principes de la philosophie d'Aristote sans choquer ceux de la théologie scolastique reçus dans l'Église. Faut-il rappeler l'arrêt burlesque rendu par Boileau? Si, dans le XVIIe siècle, Aristote jouissait encore d'une telle autorité, quel empire ne devait-il pas exercer au XIIIe! Quant à la discipline des écoles touchant cet empire vraiment extraordinaire, voici ce que nous dit Bayle (*Dict. hist.*, art. ARISTOTE) : « Lorsqu'on citait un passage « sa philosophie, on n'osait dire, *transeat;* il fallait « ou le nier ou l'expliquer à sa manière; si quel- « qu'un osait contester le fait, je le renverrais à plu- « sieurs cours de philosophie dans le XVIe siècle, où « l'on suit la méthode que voici : l'auteur prouve « sa thèse, premièrement par des autorités, et puis « par des raisons. Les preuves par autorité sont des

« passages d'Aristote. La réponse aux objections « comprend aussi deux parties : on satisfait pre- « mièrement aux passages d'Aristote qui semblent « contraires à la thèse, et qui sont des preuves « d'autorité pour l'autre parti; ensuite on satisfait « aux raisons; mais on se garde bien de dire : *J'avoue « qu'Aristote a cru cela, et je nie néanmoins que ma thèse, « où je soutiens le contraire, soit fausse.* On emploie « ainsi son industrie à donner aux passages objectés « un sens qui s'accommode avec la chose en ques- « tion. On en use ainsi dans les écoles de théologie, « à l'égard de saint Augustin et de saint Thomas « d'Aquin, parmi ceux de l'Église romaine. » Qu'on juge des efforts que devaient faire les malheureux patients pour sortir de l'épreuve avec les honneurs du bonnet doctoral, une fois qu'ils étaient perdus dans les détours d'une discussion où l'esprit était enchaîné et la raison mise comme aux arrêts; où ils ne pouvaient pas dire oui, quand c'était oui; non, quand c'était non : où on apprenait à mentir en quelque sorte par principes et dans les règles du syllogisme. Un despotisme aussi ridicule qu'atroce, qui, après avoir exigé le suicide de la pensée, envoyait à la mort quiconque se révoltait contre Aristote, ne fut pas étranger à la haine des premiers réformateurs contre la scolastique en général, et Aristote en particulier; mais quand le fondateur du lycée s'écriait : *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, il ne se doutait pas qu'un jour on le préférerait à la vé-

rité. Je n'irai pas plus loin dans la liste de ces enthousiasmes irréfléchis, dont on peut voir une longue énumération dans Georges de Trébisonde (*De comparat. Platonis et Aristotelis*) Pérérius, Juste-Lipse, et Théodore Angelatius; je n'ajouterai qu'un mot pour montrer ce qui peut, jusqu'à un certain point, justifier le moyen âge. Celui-ci, en obéissant à l'élément catholique, obéissait en même temps à un instinct de métaphysique élevée qui se révèle à chaque phase de son histoire de la pensée, et la forme du raisonnement, qui répondait à cet instinct, devait être la sienne. Le moyen âge avait comme deviné ce qu'Aristote a démontré au IVe livre de sa *Métaphysique*, que les principes du syllogisme appartiennent aussi à la métaphysique, puisque l'emploi du syllogisme n'est que la mise en œuvre du principe de contradiction. Duns Scot, lui, non seulement le conçoit, mais il en fait un principe sur lequel il s'appuie; aussi dans ses questions sur les universaux de Porphyre, il se demande (quæst. 2) si le syllogisme est l'objet de la logique, et il répond : « *Dicitur quod subjectum logicæ est conceptus formatus ab actu rationis.... Aliter ponitur quod est de secundis intentionibus applicatis primis, sicut dicit Boëthius, quia illæ sunt communes omnibus in logica determinatis. Tertio modo ponitur* Ens *esse subjectum, quia per Aristotelem, 4 metaph. circa idem laborant metaphysicus, dialecticus et sophista : metaphysicus autem laborat circa* Ens, *igitur...* » On voit qu'à la

troisième époque, le sentiment de la philosophie première n'était pas éteint entièrement; après cela, quiconque se montrait métaphysicien et raisonneur subtil ne pouvait manquer d'obtenir faveur; c'est ce qui arriva à Duns Scot.

Le réalisme pur avait perdu bien du terrain depuis Abailard; on peut même affirmer qu'il n'y avait plus que des conceptualistes, car Albert-le-Grand et saint Thomas ne sont pas autre chose, comme je crois l'avoir démontré. Henry de Gand seul, en sa qualité de platonicien, se rapprochait le plus du réalisme; mais voici un homme qui rentre dans le système avec vigueur, et lui rend un moment d'éclat comme pour mieux préparer sa défaite. Ne croyons pas cependant que Duns Scot soit un réaliste ridicule, un homme aux entités comme il y en eut beaucoup dans son école; s'il n'est pas sans reproche sous ce rapport, il se montre, d'un autre côté, réaliste dans le vrai sens métaphysique et à la manière de Guillaume de Champeaux, dont il se rapproche souvent bien plus que de saint Anselme; en cela, ses disciples ne l'ont pas toujours suivi fidèlement, et c'est ce qu'il importe de remarquer; c'est pourquoi nous commencerons par jeter un coup d'œil sur l'ensemble de sa philosophie, et spécialement sur les universaux, comme introduction nécessaire au problème de l'individuation qui doit nous occuper spécialement dans ce chapitre. Ceux de ses écrits où se trouvent le plus clairement exposées ses

différentes opinions sont les *Quodlibeta* et le commentaire sur le Maître des Sentences ; c'est là surtout, et dans les questions sur les universaux de Porphyre, que je puiserai ce que j'ai à dire sur Duns Scot, en évitant toutefois les citations trop longues et trop fréquentes.

En sa qualité de métaphysicien réaliste, Duns Scot part toujours d'une généralité, ou mieux d'un universel qui domine le particulier ; ainsi la première chose à faire est de rechercher cet universel et de lui demander quelle est sa nature. Or, c'est un universel ontologique ; Duns Scot l'affirme, c'est son principe fondamental, et c'est en cela surtout qu'il se trouve en opposition avec les thomistes. La longue guerre que se firent les deux écoles est en germe dans cette première opposition, car les disciples de saint Thomas, en leur qualité de conceptualistes, répugnaient à l'unité de substance, et le principe de Duns Scot n'est pas autre chose. Aussi, à parler rigoureusement, saint Thomas n'admettait pas l'universel métaphysique ; en d'autres termes, il niait qu'il y eût des natures communes, se rapprochant en cela d'Occham ; Duns Scot, au contraire, les admet par suite de l'universel *à parte rei* (*Comment. sur la Métaphys. d'Arist.*, liv. VII, quest. 16). Ainsi Duns Scot disait qu'un homme est à la fois un et multiple : un par l'unité spécifique, qu'il nomme *unité formelle, inférieure à l'unité numérique, unitatem formalem minorem unitate numerica...*

multiple en nombre, parce que la nature de Pierre et de Paul est diverse en nombre. Il faut entendre par cette distinction que la substance est partout la même, quant à sa nature, mais qu'elle est en plus grande quantité dans deux individus que dans un. C'est par là que Duns Scot arrive à la théorie de la non-différence, sur laquelle Abailard subtilise si habilement contre Guillaume de Champeaux. Tous les scotistes admettaient des *natures réelles communes, naturas reales communes*, mais quelques-uns pensaient que la nature était commune à plusieurs par la non-différence seulement; c'était l'opinion de Lichetus et de Taterus, deux scotistes fameux dans les derniers temps de la scolastique. D'autres voulaient que la nature *a parte rei* fût commune *per realem inexistentiam*. C'était le sentiment de Duns Scot (liv. II, dist. 3, q. 1 et 6). Voici ses expressions : *unitatem minorem unitate numerica competere naturæ communi quatenus præscendit ab individuis.* Aussi, selon lui, la nature est commune à plusieurs par l'inexistence réelle, *per realem inexistentiam*, et nullement par la non-différence seule, *et non per solam indifferentiam*. Cette opinion de Duns Scot, pour être énoncée en termes obscurs, n'en a pas moins un grand sens métaphysique, et qui se rapporte entièrement au réalisme de Scot, Érigène, et de Guillaume de Champeaux; ce n'est pas autre chose que la négation de toute nature substantielle autre que l'universel. Comme il importe de prouver

que ce que j'avance est bien la doctrine de Duns Scot, je vais faire quelques citations qui me paraissent indispensables, et qui ne laissent aucun doute sur un point que je crois très important. Je prends ces citations dans les questions sur les universaux de Porphyre; dans ce traité, Duns Scot se demande si l'universel est un être : *Utrum universale sit ens;* après avoir débattu la question, il conclut ainsi : « *Dicendum quod universale est ens, quia* « *sub ratione non entis, nihil intelligitur, quia intelligi-* « *bile movet intellectum. Cum enim intellectus sit virtus* « *passiva* (per Arist., 3, *de Anima*), *non operatur, nisi* « *movetur ab objecto : non ens non potest movere ali-* « *quid ut objectum; quia movere est entis in acto; ergo* « *nihil intelligitur sub ratione non entis : quidquid autem* « *intelligitur, intelligitur sub ratione universalis : ergo* « *illa ratio non est omnino non ens.* »

Cette citation nous montre d'abord que Duns Scot regardait réellement les universaux, c'est-à-dire les espèces et les genres, comme des réalités dans l'esprit; mais il ne faudrait pas conclure qu'il ne voit pas autre chose. Il entend aussi l'universel absolu, l'être; et quand on aura lu tout ce qui me reste à dire sur ce sujet, on en sera pleinement convaincu. Continuons nos citations. La question suivante du même traité a pour objet de savoir si l'universel est intelligible par lui-même; voici encore la conclusion de Duns Scot : « *Dicendum quod* « *universale est per se intelligibile; quod patet sic, pri-*

« *mum objectum intellectus, scilicet* quod quid *est, in-*
« *telligitur sub ratione universalis, illa ratio non est*
« *idem associaliter cum illo* quod quid est, *sed modo*
« *ejus accidentalis. Ergo intellectus potest recognoscere*
« *differentiam inter objectum suum primum et illum mo-*
« *dum; quia potest distinguere inter omnia quæ non sunt*
« *essentialiter eadem; sed omnis virtus cognoscens per*
« *se differentiam inter aliqua duo cognoscit, utrumque*
« *extremum sub propria ratione.* » (per Arist. 2, *de Anima.*)

Il me semble que ceci vient à l'appui de ce que je disais tout à l'heure; car, remarquons-le bien, il ne s'agit pas de savoir si c'est le mode qui est intelligible, ou l'universel avec le mode, mais l'universel en soi; ce n'est donc pas un universel espèce ou genre, mais l'universel réel, conçu sous la raison de l'existence. Duns Scot distingue si bien l'être de toutes ses manifestations modales, qu'il se demande s'il a des propriétés; sa réponse affirmative le conduit à une définition de l'universel qui fait connaître sa pensée tout entière; je citerai encore ce dernier passage du même traité (quest. 6) : « *Utrum*
« *universale* habet aliquas proprietates? *Dicendum*
« *quod sic; quia definitio definiens sufficienter indicat*
« *essentiam definiti; igitur cuicumque inest aliquid con-*
« *vertibiliter, præter ea quæ ponuntur in ejus definitione,*
« *illud habet tale sibi inhærens pro passione, et sic inest*
« *aliquid universali, quia si definitio ipsius universalis*
« *vera sit, quæ est* prædicabile de pluribus. *Tunc*

« *conversibile præter essentiam universalis, erit illud* « *ponitur, scilicet,* esse unum in multis et de mul- « tis. » Qu'est-ce que l'universel, d'après ceci? C'est l'*être universel dans plusieurs et à plusieurs :* telle est la réponse littérale de Duns Scot; ainsi, unité de substance, pluralité dans les manifestations, telle est encore la formule que nous trouvons aux deux extrémités de la carrière du réalisme, dans le moyen âge. Je dis dans le moyen âge, parce qu'il me paraît incontestable que la métaphysique de Guillaume de Champeaux et de Duns Scot, indépendamment de sa part de vérité, n'est pas morte entièrement avec eux, et qu'elle a eu sa continuation dans la philosophie moderne. On n'efface pas une doctrine comme le nom qu'elle peut avoir reçu à une certaine époque, et je crois fermement que Spinosa avait lu Duns Scot autant que Descartes; celui-ci, d'ailleurs, qui s'était inspiré de saint Anselme dans les écoles, avait pu également céder, sans trop le vouloir, aux inspirations du scotisme, encore fort en vogue chez plusieurs scolastiques de son époque; il le pouvait d'autant plus que Descartes repoussait de toutes ses forces le nominalisme de Gassendi, et qu'au milieu du fatras des écoles, il pouvait trouver plus d'une bonne réponse à lui adresser. Descartes et Spinosa, pour ne citer qu'eux maintenant, sont venus à leur manière continuer une des faces de la philosophie du moyen âge, mais en la dépouillant de tout ce qu'elle avait d'insolite et de ri-

dicule, et en revendiquant pour elle tous les droits de la raison. Ce fut surtout l'œuvre du premier; mais il ne faut pas oublier que Descartes, en changeant sa méthode, n'a rien changé aux questions vitales de la philosophie; cela n'était ni dans sa pensée ni dans son pouvoir, parce qu'au-dessus de la méthode, il y a quelque chose, savoir, l'objet que cette dernière est appelée à faire connaître. C'est par l'instrument que péchaient surtout les penseurs du moyen âge; mais le terrain de la science était le même pour eux que pour nous; il suit de là que la philosophie qui porta le nom de scolastique avait sa vérité et son prix, et que la philosophie moderne, loin d'en être la négation, comme on l'a dit, n'en est que la continuation selon les lois du progrès. J'ai déjà insisté sur ce point; et j'y reviendrai peut-être encore; mais il est des vérités qu'il faut redire souvent. Bayle me paraît avoir, un des premiers, entrevu le fait de la communauté entre le réalisme et une branche de la philosophie cartésienne. Je prendrai sa donnée pour point de départ, et je rechercherai ce qu'il y a de commun entre le système de Duns Scot et de Spinosa; mais voyons d'abord, avant tout, comment Bayle saisissait les rapports du réalisme de Scot et du panthéisme de Spinosa. Après avoir dit (article Abailard) que la doctrine de Guillaume de Champeaux n'est au fond qu'un spinosisme non développé, il ajoute en note : « J'en fais juge tous ceux qui en-

« tendent ces paroles : *erat in ea sententia de commu-*
« *nitate universalium, ut eamdem essentialiter rem to-*
« *tam simul singulis suis inesse astrueret individuis,*
« *quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed*
« *sola multitudine varietas.* Les scotistes, avec leur
« *universale formale a parte rei*, ou leur *unitas forma-*
« *lis a parte rei*, ne s'éloignent point de ce senti-
« ment. Or, je dis que le spinosisme n'est qu'une
« extension de ce dogme; car, selon les disciples de
« Scot, les natures universelles sont indivisible-
« ment les mêmes dans chacun de leurs individus :
« la nature humaine de Pierre est indivisiblement
« la même que la nature humaine de Paul. Sur quel
« fondement disent-ils cela? C'est que le même
« attribut d'homme, qui convient à Pierre, convient
« aussi à Paul. Voilà justement l'illusion des spino-
« sistes.. *L'attribut*, disent-ils, *ne diffère point de la*
« *substance à laquelle il convient; donc partout où est le*
« *même attribut, là aussi se trouve la même substance;*
« *et, par conséquent, puisque le même attribut se trouve*
« *dans toutes les substances, elles ne sont qu'une sub-*
« *stance.* Il n'y a donc qu'une substance dans l'uni-
« vers, et toutes les diversités que nous voyons dans
« le monde ne sont que différentes modifications d'u-
« ne seule et même substance. L'adversaire d'Abai-
« lard n'eût eu rien de bon à dire contre cela, et je
« ne vois pas ce que le cordelier Frasen, qui n'a rien
« changé à la doctrine de Scot, au milieu des lu-
« mières qui ont éclairé ce siècle, pourrait répondre

« à Spinosa. Mais les autres scolastiques n'auraient « besoin, pour renverser ce mauvais système, que « de distinguer entre *idem numero* et *idem specie* ou « *similitudine*. Pierre et Paul n'ont point la même « nature ni le même attribut, si par *même* vous en- « tendez autre chose que *semblable*. »

Cette distinction est fondée : et c'était précisément celle que faisait Duns Scot; à tel point qu'il rejetait l'universel *a parte rei*, ne voulant admettre en aucune façon ce réalisme ridicule; mais c'est en ce sens seulement qu'il rejetait l'universel. On peut voir ce qu'il dit à ce sujet, en ses *Commentaires des Sentences*, liv. II, quest. 1, et *id.*, liv. II, et encore dans ses *Quodlibeta*. Quand donc nous admettrons l'expression *a parte rei* à l'occasion du réalisme, ce sera pour nous conformer au langage de quelques-uns de ses adversaires, qui n'ont pas toujours fait la distinction qu'il était juste de faire. Occam lui-même a mérité ce reproche. Il est donc bien entendu que Duns Scot ne voulait pas, selon l'hypothèse qu'Abailard supposait gratuitement, je crois, à son maître Guillaume de Champeaux, que l'universel fût tout entier dans chaque individu; il disait, au contraire, comme on peut déjà s'en convaincre par ce que j'ai cité, que tous les individus sont dans l'universel, puisqu'il définit celui-ci l'être unique dans plusieurs, *esse unum in multis*, et pour plusieurs, *de multis;* ce qui veut dire que tous sont semblables substantiellement. Bayle se complaît

dans cette idée, et il y revient ailleurs. « L'unité « que les scotistes reconnaissent dans les genres et « dans les espèces, dit-il (art. CÉSALPIN), est au fond « la même chimère que celle de Césalpin, et il n'a « fallu qu'un peu d'esprit méthodique pour former « le système de Spinosa. » Bayle se trompe un peu à l'égard de Césalpin; mais nous n'avons à constater ici que son opinion sur les rapports qu'il voyait entre Duns Scot et Spinosa : les *Quodlibeta*, et les Commentaires sur le Maître des Sentences révèlent cette parenté d'une manière évidente; nous allons nous en convaincre par un parallèle qui ne fera que mieux ressortir la philosophie de Duns Scot.

La notion de Dieu et celle de substance, par conséquent, sont les deux notions principales sur quelles insistent Duns Scot et Spinosa, et sur lesquelles ils se rencontrent. Tous deux fondent l'idée de Dien sur celles de nécessité et d'infini, et en cela ils sont d'accord avec tout le monde; mais Duns Scot, et plus tard Spinosa, poursuit sa donnée première, et ne recule pas, comme l'avait fait saint Thomas. Le docteur angélique avait avancé dans sa Somme, contre les Gentils, que Dieu est réductivement dans le genre de la substance, *Deum esse in genere substantiæ reductivæ*. Duns Scot s'élève contre une telle proposition : il ne peut pas comprendre que ce qui est en soi et absolument infini puisse être contenu dans un genre, car à ce dernier se rattache forcément l'idée de limites, et il est

trop bon logicien pour tomber dans cette contradiction ; voici son raisonnement complet au liv. I des *Commentaires des Sentences*, quest. 3 : « *Teneo quod* « *Deus non est in genere; nam quod est in se et abso-* « *lute infinitum, non potest esse in genere. Deus est sic :* « *ergo probatur major : quia quod est in genere est fini-* » *tum, ergo Deus non est in genere directe, nam est ens* « *illimitatum ; nec reductive, ut dicit sanctus Thomas,* « *quia non supponit aliud : quod autem est reductive* « *supponit aliud.* » Voyons maintenant comment s'exprime Spinosa sur le même sujet (*Eth.*, définit. 6, part. I) : « J'entends par Dieu un être abso- « lument infini, c'est-à-dire une substance avec des « attributs infinis, dont chacun exprime une essence « éternelle et infinie. *Per Deum intelligo ens absolute* « *infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis* « *attributis, quorum unumquodque æternam et infinitam* « *essentiam exprimit.* » Voici maintenant son raisonnement, dont je ne donnerai que la traduction : « Je dis absolument infini, et non pas dans le genre, « car on peut refuser des attributs infinis à tout ce « qui n'est infini qu'en son genre ; mais quand un « être est absolument infini, tout ce qui se dit d'une « essence appartient à la sienne : on n'en peut rien « retrancher. » Si la forme n'est pas la même, il est évident qu'il n'y a aucune différence dans le fond des idées ; d'ailleurs, la définition de Dieu par Spinosa se retrouve dans Duns Scot avec la seule différence qu'il précise les attributs, en laissant à

chacun son caractère d'infinité. « *Deus*, dit-il, *ens « infinitum intellectualitatis, voluntatis, bonitatis, po- « tentiæ et ens summe necessarium.* » Mais nous allons les voir se rapprocher plus étroitement dans ce qui suit sur la substance et l'attribut. Duns Scot définit la substance une chose qui subsiste en soi, c'est ce qui est; écoutons-le (*Quodlib.*, q. 9) : « *Res subsis- « tens est per se habens ultimatam actualitatem non or- « dinabilem ad ulteriorem actum; non est alteri ratio es- « sendi.* J'entends par substance, dit Spinosa (*Eth.*, « déf. 3), ce qui est en soi, et ce qui est conçu par « soi-même : c'est-à-dire ce dont l'idée n'a pas « besoin, pour être formée, de l'idée d'une autre « chose. » Sur l'attribut, il s'exprime de cette manière (*Idem*, déf. 4) : « J'entends par attribut ce « que l'entendement se représente comme consti- « tuant l'essence de la substance. » Il suit de cette définition que l'attribut est inséparable de la substance, qu'ils ne sont qu'un; et c'est en effet ce que prétend Spinosa, car il dit dans une lettre (la vingt-septième), qu'il ne distingue l'attribut de la substance que par rapport à l'entendement, qui attribue une certaine nature à la substance. Or voici comment parle Duns Scot (I *Sent.*, d. 2, p. 2) : « *Attri- « buta sunt idem cum essentia realiter. Quod sic patet : « Omne compossibile infinito intensive et intrinsece est « idem cum ipso; sed essentia divina intensive, intrin- « sece est infinita, et quodlibet attributum in rationale « formali est infinitum intensive et idem intrinsece cum*

« *essentia divina* : ergo unum et idem est realiter at-
« tributum cum essentia divina. *Probatio majoris :*
« *Omne illud quod includit in se perfectionem omnis en-*
« *titatis, et rationem perfectionis omnium entium modo*
« *supervenienti, et unite, includit omnem realitatem ejus*
« *quæ est intrinsece cum eo, et omne tale est idem cum*
« *eo : sed attributum est hujusmodi, ergo*, etc. *Proba-*
« *tio minoris : Unde intellectus tantus est quantum ob-*
« *jectum suum intelligibile ; sed essentia divina est objec-*
« *tum intellectus* (*undè intellectus est infinitus intensive*) ;
« *ergo intellectus ex sua rationale formali est infinitus*
« *intensive, et includit et præsupponit omnem perfectio-*
« *nem totius entis : unde ista attributa sunt perfectiones*
« *attributales unitæ, et infinitæ in Deo excellenti.* »
Est-il possible de méconnaître dans ce passage les idées de Spinosa, et pourrait-on ne pas croire que celui-ci s'en est inspiré ? Ce ne serait pas aller trop loin, peut-être, que de regarder ce passage comme le thème de tout ce qu'il a dit sur l'identité de l'attribut et de l'être. Ainsi le corollaire II de la proposition 20 (*Eth.* p. I.) dit : « *Sequitur* II° *Deum sive*
« *omnia Dei attributa esse immutabilia. Nam si ratione*
« *existentiæ mutarentur, deberent etiam ratione essentiæ*
« *mutari, hoc est* (*ut per se notum*) *ex veris falsa fieri,*
« *quod est absurdum.* » Ailleurs, Spinosa dit encore :
« *Id omne, quod necessariam includit existentiam, nul-*
« *lam in se habere posse imperfectionem; sed meram*
« *debere exprimere perfectionem.* » On pourrait suivre ce parallèle beaucoup plus loin, et montrer dans

leur ensemble les rapports du scotisme et du spinosisme, mais ce qui précède suffit à mon but. Nous voyons maintenant pourquoi saint Thomas et Duns Scot ne sont pas d'accord ; c'est que leur manière de comprendre la métaphysique n'est pas la même. Tennemann disait : « Comment se fait-il que saint « Thomas et Duns Scot, partant tous deux des « mêmes principes, suivant tous deux la même « méthode, subordonnant tous deux la philosophie « à la théologie comme à son but et sa règle, pre- « nant tous deux Aristote pour guide, arrivent ce- « pendant sur presque tous les points à des résul- « tats diamétralement opposés? » La réponse est dans Spinosa. Nous remarquerons seulement que l'identité parfaite que Tennemann établit entre l'Ange de l'école et le Docteur subtil est bien loin d'être aussi réelle qu'il le croit; nous en verrons encore des preuves, mais terminons cet aperçu général par une dernière observation.

Le panthéisme de Spinosa aboutit forcément à la négation de la liberté de l'individu, Dieu seul étant cause libre; et Spinosa ne recule pas devant cette conséquence. Voici comment il s'exprime : « *Ea res* « *libera dicitur quæ ex sola suæ naturæ necessitate exi-* « *stit, et à sola ad agendum determinatur* » (ch. I, d. 7). Un peu plus loin : *Sequitur* III *Deum esse absolute causam primam;* et enfin, toujours dans la première partie : *Sequitur* II *solum* (*Deum*) *esse causam liberam.* Cette conséquence, nous la retrouvons dans Duns

Scot, car il fait dépendre la morale de la volonté divine. Occam, qui a reproduit, en l'adoptant, cette théorie de son maître, disait : « *Ea est boni et « mali moralis natura, ut, cum à liberrima Dei volun- « tate sancita sit et definita, ab eadem facile possit mo- « veri et refigi; adeo ut mutata ea voluntate, quod sanc- « tum et justum est possit evadere injustum.* » De part et d'autre, il y a identité parfaite dans le raisonnement : s'il n'y a qu'un être, il n'y a qu'une volonté; donc la volonté de chaque partie ou individu dépend de la volonté universelle; elle est à cette dernière ce qu'une partie de la substance est au tout; dès lors il n'y a plus de personnalité, et la liberté n'existe pas. D'accord dans la conséquence logique, ils le sont encore plus, s'il est possible, dans l'inconséquence qui les porte tous deux à proclamer la liberté dans l'individu. En effet, Spinosa fait dépendre la perfection de l'ame de la vérité et de l'étendue des idées; l'immortalité est à ce prix, et il dépend de l'homme de progresser en ce sens; l'effort qu'il doit faire, Spinosa l'appelle volonté : « *Hic conatus « cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur.* » Duns Scot, à son tour, proclame la liberté en vingt endroits de ses ouvrages; c'est même un des caractères les plus remarquables de sa doctrine philosophique, et j'en citerai plusieurs exemples en parlant de l'individuation. Ainsi, reconnaissance du principe et violation de ce même principe, tels sont les deux faits qui viennent confirmer les rapports de

Spinosa et de Duns Scot. Si c'était ici le lieu, nous pourrions rechercher si ce que j'appelle, avec tout le monde, inconséquence et violation du principe, ne devrait pas être nommé tout différemment, et s'il est vrai que le système de l'unité de substance soit destructif de toute liberté. C'est pour éviter d'énoncer toute proposition qui aurait l'air d'un paradoxe, que j'ai pris la phraséologie ordinaire, mon seul but ici, étant de montrer que le réalisme de Duns Scot a dû être pour quelque chose dans la carrière philosophique de Spinosa.

Résumons tout ce que nous venons d'indiquer, en disant que Duns Scot est la première porte par laquelle la scolastique a fait invasion dans la philosophie moderne ; c'est la première, mais ce n'est pas la seule. L'élément philosophique a payé son tribut à la société qui a succédé à celle du moyen âge, tout comme les autres éléments ; mais le cartésianisme est l'héritier direct de la scolastique. Non que je veuille dire qu'il lui doit tout : il a tout fait, au contraire, pour ne lui rien devoir ; mais il y avait quelque chose de plus fort que Descartes et les siens, c'était la nécessité de nourrir leur esprit de la science du temps, et de prendre pour point de départ les données que leur livraient leurs pères ; C'était, en un mot, la nécessité de passer par *ces préjugés de l'enfance*, selon l'expression d'Antoine Arnaud, en parlant de Malebranche.

On a dit souvent que Duns Scot était un réaliste

prononcé, et qu'il regardait les notions générales comme des réalités ; il est très vrai que le Docteur subtil est réaliste, nous venons d'en voir la preuve ; mais c'est un métaphysicien de l'école de Guillaume de Champeaux, bien plus que de celle de saint Anselme, et, à cet égard, il ne faut pas le confondre avec ses disciples. Sous le rapport des idées, il se rapproche de saint Thomas, il est aussi platonicien que lui.

Dans son Commentaire du Maître des Sentences, il distingue deux ordres de connaissances : le premier, celui des idées sensibles, est donné par l'expérience; l'autre est celui des idées absolues. Il reconnaît également la supériorité du second sur le premier; mais il fait sur l'expérience des réflexions pleines de justesse; il proclame le principe de l'induction, comme l'ont fait après lui Bacon et Newton, ce qui prouve encore que tout n'était pas nouveau dans la bouche de ces derniers. « Il y a « une connaissance expérimentale, dit-il, et quoi- « que l'expérience n'embrasse pas tous les cas par- « ticuliers et ce qui arrive toujours, mais seulement « un certain nombre de cas et ce qui arrive le « plus souvent, toutefois elle enseigne, par une con- « naissance certaine, que le même phénomène se « répétera partout et toujours, en vertu d'un prin- « cipe qui repose dans notre esprit, savoir : que « ce qui résulte en certain cas d'une cause non « libre est l'effet naturel » (*Com. Sent.* p. 1, quest. 3).

N'est ce pas là, je le demande, le langage propre de Newton, quand il disait : *Les effets naturels de même genre sont dus aux mêmes causes* (*secunda regula philosophandi*)? Duns Scot n'a-t-il pas, en un mot, reconnu et énoncé le principe de l'induction? De plus, il proclame encore le caractère contingent de l'induction et des connaissances qui en dérivent, en avouant que le monde des sens est changeant et mobile. Aussi, la vraie science ne vient ni des sens, ni de l'induction, mais bien des idées absolues; et quant à ces dernières, les sens n'en sont pas la cause, mais seulement l'occasion : *Quantum est ad notitiam veritatum necessariarum, intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione.* Mais ces notions d'où nous viennent-elles? Ici, nous retrouvons le métaphysicien : la notion absolue est en nous, et non hors de nous, comme le voulait saint Thomas; celui-ci disait : *Hæc propositio, Deus est, est per se nota in se, non autem in nobis.* Non, reprend Duns Scot, la notion de Dieu est en nous : *Hæc propositio est per se nota nobis* (*Sent.* p.I, quest. 2). En rapprochant cette idée de cette autre proposition profonde de Scot, *Dieu et son intelligence sont une seule et même chose : Deus et suum intelligere sunt idem,* vous aurez l'homme de Spinosa. C'est de là que part Duns Scot pour admettre les idées types ou les pensées divines. « On peut accorder, dit-il encore, « que les vérités pures sont connues dans la lumière « éternelle, comme dans un objet éloigné, parce que

« la lumière sacrée est le premier principe des êtres « appartenant à l'ordre de la spéculation, comme « la fin dernière des choses pratiquées. Ce mode « de connaissance est le plus parfait; la science « universelle appartient donc aux théologiens. Les « propriétés même du triangle sont connues d'une « manière plus noble par cette participation divine, « par les notions de l'ordre de l'univers, qui expri- « ment la perfection de Dieu, que par les démon- « strations philosophiques. »

Voilà comment Duns Scot entendait la théorie des idées; quant à leur réalité, en tant que notions générales, il faut avouer que Duns Scot semble la reconnaître; mais il faudrait savoir si, par là, il ne voulait point parler des notions absolues qui se confondent dans la réalité divine. Ce qui précède pourrait le faire supposer, car Duns Scot se montre presque aussi platonicien que Henri de Gand, et nous pouvons ajouter beaucoup plus raisonnable; cependant nous n'irons pas plus loin sur cette question qui nous reporterait à la théorie des idées, sur laquelle nous serons obligés de revenir encore à l'occasion d'Occam.

Ainsi, réapparition du réalisme, influence de celui-ci sur l'un des plus grands systèmes de la philosophie moderne, et, par suite, indice de parenté entre celle-ci et, la scolastique, tels sont les principaux faits que Duns Scot vient de nous montrer; il nous reste maintenant, pour compléter la liste de

théories philosophiques du moyen âge, à parler du problème de l'individuation.

Le problème de l'individuation est la contre-partie de celui des universaux; et, de même que le dernier annonce une synthèse, le premier nous donne une idée de la manière dont les scolastiques entendaient l'analyse: par les universaux, le réalisme aboutit à un universel absolu, l'être; mais comme aussi il y a des êtres, il fallait bien se demander d'où ils viennent et comment ils sont formés; il fallait enfin chercher à expliquer l'origine de la création, etc. Les penseurs du moyen âge, si aventureux dans leurs spéculations, ne pouvaient pas y manquer. Déjà nous avons vu qu'Abailard avait indiqué cette recherche; en sa qualité de conceptualiste, l'initiative de cette question lui appartenait, car l'individuation n'est, en quelque sorte, que la part du nominalisme dans la philosophie du moyen âge; aussi, c'est à partir de la troisième époque que l'individuation devient l'objet d'une étude spéciale. Mais avec elle revient toute la philosophie, car elle tient à la fois à la logique, à la métaphysique et à la morale. Nous pourrions aller plus loin, et montrer que le problème de l'individuation n'est, pour une partie, que la forme toute spéculative d'une branche de l'histoire naturelle; en telle sorte qu'il se divise en deux parties bien distinctes, quoique inséparables; l'une se rapportant surtout à la science qui prend le nom de zoogénie, et l'autre

plus spécialement à la philosophie; en d'autres termes, l'individuation avait pour objet tous les individus en général et l'homme en particulier. Pour rester fidèlement dans le cercle de la scolastique, nous n'envisagerons l'individuation que dans ses rapports avec la spéculation philosophique. Or, dans ce problème, la part de la logique est immense, j'entends la logique comme l'ont comprise Aristote et Kant, car qu'est-ce que les catégories, les lois de la pensée, sinon un catalogue des formes de l'intelligence, comme le dit Kant, quand celle-ci veut entrer dans le monde de la connaissance. C'est la liste des réponses faites aux questions du problème qui a pour objet la recherche de la formation des idées et des êtres. Appliquer une forme de l'intelligence à la réalité extérieure, l'imprimer comme un cachet sur l'être, c'est opérer un des mystères de l'individuation. Je sais qu'il ne faudrait pas donner à ceci trop d'extension, et qu'il y a telle individualité indépendante de toute participation humaine; mais, en général, quand Aristote énumérait sa table des matières, Kant la sienne, que faisaient-ils? Ils disaient les lois universelles en vertu desquelles l'homme jette des formes sur la substance et dessine des individus; c'est ce qui a fait dire aux uns que la nature est l'œuvre de l'homme, aux autres que c'est le moi qui pose le non moi. Sans tomber dans ces exagérations, il faut bien reconnaître qu'il y a dans l'homme une puissance qui

l'élève au rang de cause, mais lui-même tombe dans le problème de l'individuation; qu'est-ce que l'homme? comment a-t-il été formé? qu'est-ce qui constitue son individualité? Telles sont les questions auxquelles il donne lieu, et c'est pour trouver la réponse que les philosophes de la troisième époque se sont mis l'esprit à la torture. C'est par là surtout que la métaphysique entre dans la question, et cette partie n'est pas la moins importante, d'autant plus qu'elle nous conduit à une troisième qui regarde la morale. Ce dernier point n'a pas non plus été oublié, car il appartient de droit à l'individuation : à quel titre l'homme est-il individu? ou autrement, l'homme est-il une cause? c'est encore la question de la liberté que nous retrouvons dans l'individuation, et l'un des plus grands sujets de discorde entre les thomistes et les scotistes.

Maintenant que nous voyons à quoi se rapporte le problème de l'individuation, je vais essayer d'en indiquer l'histoire d'après Duns Scot lui-même. Il s'est beaucoup occupé de cette question dans ses *Quodlibeta*, et surtout dans ses Commentaires sur le Maître des Sentences; c'est là que je prendrai mes principales citations. Duns Scot ayant toujours le soin de reproduire les opinions opposées à la sienne, ses écrits m'ont fourni un aperçu historique assez complet sur la question ; il est d'ailleurs le dernier qui ait essayé une hypothèse nouvelle et pour faire école, car après lui on se borne à reproduire ce

qui a été dit et à le commenter. Prenons d'abord une idée générale de l'individuation selon Duns Scot.

Il admet d'abord, comme nous l'avons déjà vu, un universel, une nature commune, qui ramène toute pluralité à l'unité réelle de substance, *particularem naturam ad unitatem*, puis de natures particulière, dessinées par des différences. Duns Scot part de cette donnée pour montrer la contradiction dans laquelle tombent quelques-uns de ses adversaires. Ceux-ci niaient la réalité d'une nature commune hors de l'intelligence; *negant dari naturam communem realem extra intellectum*, dit-il, et ils voulaient que tout être réel hors de l'ame intellectuelle, fût individuel, *sed volunt quod omne ens reale extra animam sit singulare.* Ces mêmes adversaires infèrent de là qu'il ne faut pas chercher la cause de l'individuation de la substance matérielle, parce que disent-ils, la substance matérielle existe en soi, *de se*, et que, de plus, elle est particulière. Il faut donc plutôt chercher comment elle est universelle; nous reprendrons tout à l'heure cette opinion, mais voyons d'abord comment Duns Scot définit l'individuation. Au livre II des *Commentaires sur le Maître des Sentences* (quest. 4, schol.) il dit : « *Primo* « *expono quid intelligo per individuationem, sive unita-* « *tem numeralem, sive per singularitatem, non quidem* « *unitatem indeterminatam, secundum quam quodlibet* « *in specie dicitur unum numero; sed unitatem signa-*

« *tam, ut hanc. Ita quod sicut prius dictum est, quo* « *individuum impossibile est dividi in partes subjectivas.* »
Ainsi l'individuation, pour Duns Scot, ne vient pas se résoudre dans une simple unité numérale, il lui faut un caractère plus distinct; il veut une unité caractérisée, c'est-à-dire une individualité qui résulte d'un mode distinctif et indivisible. En d'autres termes, l'individuation ne résulte pas de l'unité numérique, mais de l'unité formée par marque distinctive, une entité. Du reste, cette définition est loin de nous suffire pour le comprendre, car il nous dira plus bas, que le principe de l'individuation n'est ni dans la matière, ni dans la forme, ni dans le composé tels qu'ils sont dans la nature; il paraît même, du moins pour moi, que le maître ne s'est pas expliqué clairement sur la nature de la réalité d'où ressort la formation de l'individu, à savoir, si c'est la réalité de la forme, ou de la matière, ou du composé. On peut admettre que cette réalité est ce qui constitue la forme, parce que la forme est ce qui constitue une chose; ce qui donne l'être à une chose individuelle, lui donne, par là même, ce qui la distingue de tout autre chose. Lors donc qu'une forme spécifique constitue la nature d'un être spécifique, *specificum*, et actualise la matière; *actuet materiam*, le composé résulte de cette forme et de la matière, et la réalité de la dernière forme, *ultimæ formæ*, actualise la dernière réalité de la matière, *actuet ultimam realitatem ma-*

teriæ; et de cette réalité de la forme, jointe à celle de la matière, résulte la réalité de l'individu. Ce qu'il faut bien remarquer, c'est que Duns Scot ne regarde pas l'*hæccéité* comme quelque chose de réel, en quoi il est plus sage que la plupart des réalistes. Après cette indication préliminaire, qui est loin de suffire pour jeter quelque lumière sur la question, voyons les différentes manières de la résoudre qui ont été essayées; on peut les porter à sept qui sont les suivantes :

1° La première est celle qu'il faut attribuer aux nominalistes, ou du moins à ceux qui, par crainte du réalisme, n'adoptaient pas avec assez de mesure la doctrine d'Abailard. Nous l'avons déjà mentionnée tout à l'heure, et, en résumé, elle revient à dire qu'il n'y a aucun principe d'individuation pour la formation des individus, et que toute cette question est oiseuse. Ce qu'il faut rechercher est précisément le contraire, car la matière étant particulière par nature, c'est-à-dire de soi, *particularis de se*, il faut rechercher s'il est possible que de l'individuel elle passe à l'universel. Faventinus, un des zélés disciples de Duns Scot, expose ainsi le raisonnement des auteurs de cette opinion. « *Prima « opinio quæ asserit negationes esse principium indivi- « duationis, utitur his rationibus : individuatio dicit « solum negationem duplicem, ergo non est quærere de « aliqua causa quæ sit ejus principium : antecedens pro- « batur, quia unum numero et individuum est, quod est*

« *divisum à quocumque alio, sive non idem cum quo-*
« *cumque alio, et indivisum à se ipso; hæc ergo duplex*
« *negatio divisionis est principium individuationis, ut*
« *Socrates est unus numero, quia non est idem cum*
« *Platone, nec cum quocumque individuo, et ipse in plures*
« *non patit dividi* » (Phil. sc. p. 619). Ainsi, ce qui constitue l'individu, c'est un caractère distinctif qui en fait une unité, une particularité distincte de toute autre et en même temps indivisible. Mais d'où vient ce caractère, d'où sort cet individu? c'est ce que les auteurs du système ne disent pas; c'est là précisément le nœud de la difficulté. Le mot *causa*, employé par Faventinus, donnerait à croire que chaque être individuel est sa propre cause; mais rien, dans le reste de l'exposé, n'autorise à adopter cette interprétation, qui ne serait rien moins que le système de l'éternité de la forme, ce qui ne peut guère être admis. Duns Scot, en accusant cette opinion de se contredire, s'appuie sur cette interprétation, car il n'y aurait pas lieu à rechercher la formation d'une individualité éternelle. Quoi qu'il en soit, cette théorie est remarquable par son originalité; cette manière de retourner la question est assurément très hardie et ne peut sortir que du principe nominaliste, qui n'est rien autre chose lui-même que le matérialisme : dire que la nature matérielle est individuelle, c'est dire qu'il n'y a que des individus dans la nature, c'est ne s'en rapporter, pour la connaissance, qu'au témoignage des sens. Quant à savoir

comment l'individuel peut devenir universel, ce n'est plus qu'une question de logique; la généralité ne sera plus qu'une abstraction, l'universel un être de raison. Ainsi, dès le début, nous retrouvons le terrain de la métaphysique, et la manière ferme et décidée du nominalisme. Ce n'est pas sans étonnement qu'on voit les thomistes se rapprocher de cette opinion : ce qui prouve combien, dans leur conceptualisme, ils tenaient de près au système de Roscelin. Durand de Saint-Pourçain, l'un des plus distingués, devint tout à fait nominaliste, et nous trouvons dans son Commentaire sur le Maître des Sentences (liv. I, distinct. 3, quest. 2), le passage suivant : « Le général et l'individuel ne se distin-« guent que dans le domaine de l'existence : tout ce « qui existe est individuel; ce qui ne réside que dans « la pensée est général. Le général s'individualise en « recevant une détermination par l'existence hors « de la pensée. Le principe de l'individuation n'est « donc autre chose que le fondement de l'existence « d'un être, c'est-à-dire, l'activité d'un être présent « dans la nature, laquelle ne produit jamais que des « individus. » Tel est le sentiment de Durand sur l'individuation, c'est exactement celui des nominalistes.

2° La seconde opinion est une suite de la première et n'en est que le développement : la négation, dit-elle, est le seul et unique principe de l'individuation; or, cette négation tombe sur l'uni-

versel, sur l'unité du réalisme complet, car nier l'unité continue, c'est dire qu'il n'y a que des individus. D'où viennent-ils ces individus? Pour quiconque veut aller jusqu'au bout, la réponse n'est pas impossible; nous avons vu tout à l'heure, en effet, qu'il fallait supposer l'éternité de la matière et de la forme. Cependant, ce principe négatif donné à l'individuation est compris différemment par Henri de Gand; du moins, malgré l'obscurité de sa pensée, nous ne pouvons pas admettre qu'il ait fait cause commune avec les nominalistes, lui qui fut presque aussi réaliste que Duns Scot; d'après cela, il faudra admettre que Henri de Gand était loin de bien comprendre son sujet. Voici ses paroles (*Quodl.* v, quæst. 8) : « *In formis creatis specificis,* « *ut specificæ sunt, ratio individuationis ipsarum, quâ* « *determinantur in suppositis, et quæ est ratio consti-* « *tutiva suppositi, est negatio, qua forma ipsa, quæ ex* « *se est specifica in esse rationis, ut est terminus fac-* « *tionis, facta est indivisa omnino in supposito, ei indi-* « *vidualis et singularis privatione omnis divisibilitatis* « *per se, et per accidens, et a quolibet alio divisa.....* « *quæ quidem negatio non est simplex, sed duplex,* « *quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et* « *diversitatem, et ab extra omnem identitatem.* » Ou ce passage n'a pas de sens, ou Henri de Gand est nominaliste, sans le vouloir assurément; mais serait-ce la première fois qu'un docteur du moyen âge se trouverait tout à coup ce qu'il ne veut pas être?

3° Voici une théorie tout à fait opposée à la précédente; elle donne à l'individuation un principe positif, appelé *quantité*, et cette quantité est une substance matérielle qui existe en soi. Parmi les promoteurs de cette troisième explication, Duns Scot cite un certain Godefroi qui faisait le raisonnement suivant : Ce qui convient à une chose en soi, *per se*, convient à une autre chose; la division en partie est une propriété qui convient seulement, *competit*, à la quantité; donc elle est compatible avec la substance par la quantité; donc celle-ci est le principe de l'individuation. Le fer ne diffère du fer que par la forme; la forme, d'une autre forme que par la quantité; donc Duns Scot discute longuement et fort obscurément contre cette opinion qui n'est pas plus mauvaise cependant que la précédente. Si ce n'eût été la nature de cette quantité, Duns Scot aurait pu s'avouer que l'hypothèse de Godefroi et des siens ne s'éloignait pas essentiellement de la sienne. Cette quantité donnée comme principe de l'individuation, c'est l'universel reconnu comme base de l'individuel : en y joignant *la nature spécifique*, dont parle le Docteur subtil, on aura l'individu; cette théorie, du reste, n'est pas encore de nature à nous satisfaire.

4° Il en sera de même de celle-ci, que Duns Scot laisse dans une obscurité complète; elle donne pour principe de l'individuation, l'existence; mais à quoi rapporter cette existence, c'est ce qu'il n'est guère

possible de deviner. Duns Scot attribue cette quatrième hypothèse à un nommé Henri, qui ne peut pas être Henri de Gand, dont le principe est négatif; du reste, cette hypothèse fut soutenue par Nicolas Bonnet, dont les efforts ne furent pas plus heureux que ceux de son prédécesseur. La théorie suivante, si elle n'est pas plus satisfaisante, sera du moins plus claire.

5° Celle-ci a pour auteur saint Thomas, qui étudia la question avec soin, mais qui ne paraît pas y avoir réussi. Pour lui, particulièrement, les êtres étaient des rapports dont les deux termes étaient la matière et la forme; aussi part-il de cette donnée pour expliquer l'individuation. Il lui donne pour principe la matière, mais la matière caractérisée, *materia signata;* celle-ci, ajoute saint Thomas, est la matière considérée sous diverses dimensions (*De ente et essentia*, cap. II). Il eût été plus simple de dire, comme saint Bonaventure, que l'individuation résultait de la conjonction actuelle de la matière et de la forme; mais c'est qu'il y avait dans cette théorie des inconvénients de plus d'un genre, que saint Thomas prévoyait, et qu'il n'a pas évités, malgré tous ses efforts. Demandons-lui ce qu'est l'homme, ce que devient l'intelligence, si l'ame est bien réellement immortelle : il n'a pour toutes questions que des réponses qui, certes, ne pouvaient pas le satisfaire lui-même. Ainsi, l'homme est un *individu* qui doit son individualité

à la chair, aux os, à sa forme corporelle, en un mot : l'*individualité de Socrate*, dit-il, *se détermine par ces os, par cette chair* (*oper. cit.*). Ainsi, ce n'est pas l'ame qui fait l'homme, ce n'est pas son intelligence, sa volonté, c'est la matière de son corps considérée sous diverses dimensions. On s'étonne à la vue d'une pareille doctrine; mais on se l'explique quand on se rappelle combien saint Thomas est un homme du passé en philosophie, combien il marche aveuglément sur les pas d'Aristote et des Arabes surtout, dont il reproduit ici la théorie sur l'individuation. Pour parer à la difficulté qu'il vient de se créer, il établit la distinction suivante, qui tombe dans la subtilité. « L'essence des substances composées est « à la fois dans la forme et dans la matière; celle « des substances simples et spirituelles n'est que « dans la forme seule; d'où il suit que les premières « peuvent être à la fois les mêmes dans l'espèce, « et diverses quant au nombre; il n'en est pas de « même pour les secondes; en elles, l'espèce est « identique à l'individu, il y a autant d'individus « que d'espèces » (*oper. cit.*, cap. v). Loin de lever la difficulté, cette précaution l'augmente, car il suit de là que l'individualité est enlevée aux intelligences, et que l'homme ne peut pas être un individu moral. *Cependant*, ajoute saint Thomas, l'individualité *réside dans l'ame humaine, mais à cause du corps auquel elle est unie.* Fort bien; mais, après la séparation de l'ame et du corps, que deviendra

l'intelligence, que deviendra l'ame elle-même, que lui servira d'avoir été intelligente? Saint Thomas répond : « Quoique l'individuation de l'ame dé-
« pende occasionnellement du corps, quant à son in-
« choation, par la raison qu'elle n'acquiert son exis-
« tence individuelle que dans le corps auquel elle est
« actuellement unie; cependant, comme elle a une
« existence absolue, l'individualité qu'elle a acquise
« lui demeure du moment où elle est devenue la
« forme de ce corps. » De cette nouvelle réponse, il y a deux conséquences à tirer : la première, c'est que l'ame est la forme du corps; la seconde, c'est que l'ame doit son individualité à sa présence dans le corps, et non à sa nature intellectuelle. Ainsi, c'est le corps qui a fait que saint Thomas était saint Thomas, et non pas son ame! Concluons que le docteur angélique s'est complétement perdu dans cette question, où son esprit religieux devait le maintenir dans les bornes du raisonnable; mais quoi qu'on en ait dit souvent, saint Thomas manquait de profondeur; il était moins porté à la réflexion qu'à la contemplation. Duns Scot, malgré ses défauts, lui est bien supérieur comme logicien, et spécialement dans la question qui nous occupe. Les thomistes n'admirent pas sans examen la doctrine de leur maître, et plusieurs l'abandonnèrent. Le cardinal Cajetan, qui voulut l'expliquer, la rendit encore plus mal sonnante, en telle sorte, qu'il y eut bientôt discussion sur le point de savoir

ce qu'il fallait entendre par cette *matière caractérisée;* les uns voulaient voir en elle un composé *aggregatum* de matière et de quantité, la matière donnant l'*incommunicabilité* ou l'exclusion, *incommunicabilitatem a se,* et la quantité donnant la distinction. Cette interprétation était repoussée par le cardinal Cajetan et d'autres qui prétendaient que la matière caractérisée n'était pas unie réellement *actu* à la quantité, mais qu'elle n'était que douée de capacité, *prout capax.* C'était à peu près l'opinion d'Ægidius Colonne, qui ne voyait dans la matière qu'une simple puissance, *potentia pura.* De cette manière d'expliquer l'individuation, il résulte que les thomistes portèrent une grave atteinte à la personnalité humaine et à la morale; c'était pour eux une conséquence nécessaire de leur manière de comprendre ce qu'ils appelaient le libre arbitre dans l'homme. De leur côté, Duns Scot et les siens luttèrent avec énergie contre une si déplorable conséquence, et ils prouvèrent qu'au milieu de leurs subtilités, il y a quelquefois une raison droite et un vif sentiment de la vérité.

6° Cette sixième hypothèse voit le principe de l'individuation dans la forme. Averroës passe pour en avoir été l'auteur, bien qu'il ait dit quelque part que ce principe était la matière; le plus grand nombre des averroïstes pensaient qu'il admettait la forme sans se prononcer sur l'exclusion de la matière. C'est ce qu'on trouve dans Achillini (liv. I *De ele-*

mentis), mais suivant ce dernier, la matière n'est principe que par accident, en tant que jointe à la forme. L'argumentation générale était celle-ci : La matière est une et commune, et toutes les formes générales corruptibles, tandis que la forme est multiple ; donc elle est le seul principe de la pluralité, et par suite de l'individuation. Il est évident que saint Thomas s'était inspiré de cette hypothèse, qu'il avait cherché à déguiser en élevant le rôle de la matière. Saint Bonaventure l'avait adoptée plus simplement, et sa manière d'entendre l'individuation pourrait être admise pour tout ce qui n'est pas un être pensant. Il dit dans son Commentaire du livre des Sentences, livre II : « L'individuation résulte de « la conjonction actuelle de la matière et de la forme, « conjonction dans laquelle l'un de ces deux prin- « cipes s'approprie l'autre. C'est ainsi que plusieurs « sceaux s'impriment sur la cire. Où est cependant « l'origine de cette alliance ? L'individu tient de la « forme la propriété d'être quelque chose ; de la « matière celle d'être précisément cela, parce que la « matière lui donne sa position dans le temps et dans « le lieu. La matière dépend de la forme ; la forme « donne à la matière *l'acte d'être*. La matière dépend « de la forme et en reçoit sa coordination nécessaire, « et quoiqu'elle soit antérieure à celle-ci dans la « production ou génération, elle lui est postérieure « selon l'accomplissement. » Si saint Bonaventure avait parlé aussi clairement de l'individuation par

rapport à l'homme, il serait assurément celui de tous qui aurait le mieux entendu la question, mais il en est tout autrement.

Des six hypothèses que nous venons de voir, il n'en est pas une qui puisse satisfaire l'esprit; elles n'attestent que les efforts impuissants de ces hommes que la soif de savoir poussait à l'étude des faits les plus mystérieux. Nous allons voir si la dernière, celle de Duns Scot, est une meilleure réponse à la question et s'éloigne moins de la vérité. Tous ceux que nous venons de voir s'occuper de l'individuation ne l'ont considérée, à l'exception de saint Thomas, que sous le rapport de la substance matérielle, parce que les uns, comme les nominalistes, n'en reconnaissent pas d'autres, et parce que les autres confondaient les deux parties de la question. Il n'en est pas de même de Duns Scot et de son école, que plusieurs ont imitée sous ce rapport; je vais donc reproduire la solution de Duns Scot dans son opposition à celle des thomistes, ce qui nous conduira tout naturellement au point de vue moral de la question.

7° Rappelons d'abord l'idée générale que Duns Scot donne de l'individuation comme élément; il admet d'abord un universel, qui est la matière; car il ne faut pas oublier que, pour les métaphysiciens du moyen âge, l'expression de *matière* avait souvent le même sens que chez les anciens philosophes; et cette conception était nécessaire, puisque l'universel entraîne nécessairement l'unité de substance.

Nous avons donc l'universel, puis la forme, puis enfin leur composé. Maintenant le principe de l'individuation se trouve-t-il dans l'un ou dans l'autre de ces éléments ou dans le composé ? Dans aucun, répond Duns Scot. Alors où est-il ? C'est ici qu'il faut laisser parler le Docteur subtil. Je vais citer un peu longuement; mais c'est le seul moyen de faire connaître fidèlement la théorie de Duns Scot, ce qui suit étant le résumé de tout ce qu'il a écrit sur la question. Nous demandons donc où est le principe de l'individuation; voici d'abord ce que nous dit Duns Scot, en ses *Commentaires du livre des Sentences* (liv. II, quest. 6, dist. 3, schol.) voulant prouver que la matière tire son individuation d'une entité positive :

« *Ad quæstionem ergo respondeo quod sic. Ad quod* « *sic arguo : sicut unitas in communi, per se consequi-* « *tur entitatem in communi, ita quæcumque unitas per* « *se consequitur aliquam entitatem : ergo unitas simpli-* « *citer, qualis est unitas individui, sæpè prius descripta,* « *scilicet cui repugnat divisio in plures partes subjecti-* « *vas, et cui repugnat non esse signatur, si est in enti-* « *bus, sicut omnis opinio supponit, consequitur per se,* « *aliquam entitatem. Nunc autem consequitur per se en-* « *titatem naturæ, quia illius est entitas propria et per se* « *realis, sicut probatur... Igitur consequitur aliquam* « *entitatem, aliam determinatam istam. Et illa facit* « *unum per se cum entitate naturæ, quia totum, cujus* « *est hæc unitas, perfectum est de se.*

« *Item omnis differentia differentium reducitur ad ali-*
« *qua primo diversa, alioquin non esset status in diffe-*
« *rentibus : sed individua propria differunt quia sicut di-*
« *versa secundum aliquid entia. Ergo eorum differentia*
« *reducitur ad aliqua primo diversa. Illa primo diversa*
« *non sunt natura in illo, et natura in isto; quia non est*
« *idem quo aliqua conveniunt formaliter a quo differunt*
« *realiter, licet idem possit esse distinctum realiter, et*
« *conveniunt realiter. Multum enim refert esse distinc-*
« *tum, et esse quo aliquid primo distinguitur, ergo sic*
« *erit de unitate : igitur præter naturam in hoc, et in*
« *illo, sunt aliqua primo diversa, quibus hoc et illud*
« *differunt, illud in illo, et hoc in isto. Ita non pos-*
« *sunt esse negationes, ex. 2 quæst., nec aliqua acciden-*
« *tia, ex. quæst. 4. Ergo erunt aliquæ entitates positæ*
« *per se determinantes naturam.*

« *Contra primam rationem objicitur, quia si est ali-*
« *qua entitas realis minor unitate numerali, aut est ali-*
« *cujus in eodem uno numeraliter, aut in aliquo alio :*
« *non in eodem numero, quia quidquid est in eodem*
« *numero est unum numero : nec est in duobus, quia in*
« *eis nihil est unum numero realiter : quia hoc pro-*
« *prium suppositi in diversis, sicut expositum est.*

« *Respondeo sicut dictum est in solutione 1 quæst.*
« *de hac materia, quod natura est prior realiter quam*
« *hoc natura, et unitas propria consequens naturam, ut*
« *natura, prior est naturaliter unitate ejus, ut hæc*
« *natura : et sub ista ratione est de ea consideratio me-*
« *taphysica : et assignatur definitio ejus; et sunt propo-*

« *sitiones per se primo modo; sic eodem ergo quod est*
« *idem numero, est aliqua entitas quam consequitur mi-*
« *nor unitas quam sit unitas numeralis; et est realis, et*
« *illud cujus est unitas talis formaliter, non est de se*
« *unum unitate numerali. Concedo ergo quod unitas rea-*
« *lis non est alicujus entitatis existentis in duobus indi-*
« *viduis, sed in uno. Et cum objicis, quidquid est in*
« *eodem individuo numero, est idem numero; respon-*
« *deo primo : in alio simili manifestiori quidquid est in*
« *una specie est unum specie : color ergo in albedine est*
« *unum specie; ergo non habet unitatem minorem uni-*
« *tate speciei, non sequitur : nam sicut alias... solvendo*
« *primum dubium, aliquid potest dici animationi deno-*
« *minative, ut corpus,* vel per se primo, ut homo : *et*
« *ita superficies dicitur alba denominative. Superficies*
« *alba dicitur alba per se primo modo, quia subjectum*
« *includit prædicatum. Ita dico quod potentiale quod con-*
« *trahitur per actuale, informatur ab illo actuali, et per*
« *hoc informatur ab illa unitate consequente illam actua-*
« *litatem, sive illum actum. Et ita est unum unitate pro-*
« *pria illius actualis, sed denominative est sic unum :*
« *non autem est de se sic unum, nec primo nec partem*
« *essentialem... Differentia autem specifica est una spe-*
« *cie; primo, quia sibi repugnat dividi in plura : albedo*
« *est una specie per se, sed non primo... Ita concedo quod*
« *quidquid est in ista lapide est unum numero, vel pri-*
« *mum, vel per se, vel denominative.*

« *Ulterius declarando solutionem istam, quæ sit ista*
« *entitas, a qua sit unitas ista perfecta, per simile ad*

« *entitatem, a qua sumitur differentia specifica, potest*
« *declarari. Nunc differentia quidem specifica, sive en-*
« *titas a qua sumitur differentia specifica potest compa-*
« *rari ad illud quod est supra se, vel ad illud quod est*
« *juxta se. Primo modo differentiæ specificæ et illi en-*
« *titati specificæ repugnat per se individui in plura essen-*
« *tialiter specie, vel natura, et per hoc repugnat toti,*
« *cujus illa entitas est per se pars. Ita in propositione*
« *huic entitati individuali repugnat primo dividi in quas-*
« *cumque partes subjectivas, et per ipsam repugnat talis*
« *divisio per se toti cujus illa entitas est pars...* »

Cet échantillon du style de Duns Scot nous prouve que la clarté n'est pas son principal mérite. Ce qui résulte de plus positif de tout ceci, c'est que l'individuation est causée par une unité marquée d'une valeur propre, spécifique, et qui reste indivisible; ce qui veut dire qu'en lésant le caractère de cette unité, on détruirait nécessairement l'individualité. Cette unité, il la nomme entité, mais jusqu'alors, cette entité est encore un mystère; voyons s'il nous dira enfin ce que c'est.

« *Et si quæras quæ sit ista entitas individualis, a qua*
« *sumitur differentia individualis? Est-ne materia, vel*
« *forma, vel compositum? Respondeo, omnis entitas*
« *quidditativa, sive partialis, sive totalis alicujus generis*
« *est de se indifferens, ut entitas quidditativa ad hanc*
« *entitatem et illum; ita quod ut entitas quidditati-*
« *va est naturaliter prior ista entitate, ut est hæc. Et ut*
« *prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse hanc,*

« *ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum;*
« *et sicut compositum non includit suam entitatem, qua*
« *est hoc in quantum natura, ita nec materia in quan-*
« *tum natura includit suam entitatem, qua est hæc*
« *materia, nec forma in quantum includit suam : ergo*
« *ista entitas non est materia, vel forma, nec composi-*
« *tum, in quantum quodlibet est natura, sed est ultima*
« *entitas entis, quod est materia, vel quod est forma, vel*
« *quod est compositum. Ita quodlibet commune, et tantum*
« *determinabile adhuc potest distingui, quantumcumque*
« *sit una res, in plures realitates formaliter distinctas,*
« *quarum hæc formaliter non est illa, sed hæc est for-*
« *maliter entitas singularis : et illa est entitas naturæ*
« *formaliter, nec possunt istæ duæ realitates esse res et*
« *res, sicut possunt esse realitas, unde accipitur genus,*
« *et realitas accipitur differentia ex quibus realitas spe-*
« *cifica accipitur. Sed semper in eodem sive parte, sive*
« *toto, sunt realitates ejusdem rei formaliter distinctæ.* »

Je ne sais si l'on se trouvera beaucoup plus éclairé après la lecture de ce nouveau passage; nous n'y trouvons que l'idée fondamentale que Duns Scot nous a donnée de l'individuation en la définissant : ce qui produit celle-ci, c'est une unité réelle, spécifique, indécomposable et incorruptible; il lui donne le nom d'entité ou d'hæccéité (les deux se trouvent employés dans le même sens par Duns Scot). Ce qui nous manque toujours, c'est le dernier mot sur cette entité. En vain demande-t-on à Duns Scot et à tous les autres : qu'est-ce que cette

entité? point de réponse. Faut-il s'en étonner? Il faut, au contraire, avouer que les scolastiques avaient entrepris une œuvre impossible : cette partie du problème qui avait pour objet la formation des choses, leur individuation, n'est pas du domaine de la spéculation pure; et en supposant qu'il soit donné à l'homme de dévoiler le secret de Dieu, c'est par la science de l'observation qu'il y parviendra. Faut-il cependant déclamer bien haut contre les penseurs parfois si énergiques du moyen âge, parce qu'ils ont cherché plus qu'ils n'ont trouvé? On ne les a pas ménagés sur ce point, non plus que sur beaucoup d'autres; nous reviendrons là-dessus dans le dernier chapitre. Pour le moment, il suffit de ne pas oublier que le problème de l'individuation n'est pas tout entier dans cette partie où nous avons trouvé si peu de lumières; il tient à toute la philosophie; c'est par conséquent dans toute son étendue qu'il faut le juger. Je vais donc essayer d'expliquer la pensée du Docteur subtil pour en venir au côté moins obscur de la question, et peut-être verra-t-on quelque jour dans ce qui nous est encore si profondément obscur.

Duns Scot, ainsi qu'on a pu le voir, n'est pas ennemi du platonisme : son réalisme devait naturellement l'en rapprocher; aussi, quand il est question des idées universelles, on croirait entendre un disciple de l'Académie; moins réservé que saint Thomas à certains égards, il l'est plus que Henri de

Gand, qui se montrait parfois plus réaliste que Duns Scot. Or, en entrant un peu avant dans la pensée du Docteur subtil, ne pourrait-on pas invoquer la théorie platonicienne, et voir dans cette entité réelle, qui n'est ni dans la matière, ni dans la forme, ni dans leur composé, une sorte de type ou de forme supérieure et impérissable, qui donne aux objets leurs caractères et leur communique le sien ; en telle sorte que l'entité, donnée comme instrument de l individuation, ne serait que l'idée platonicienne. Ce qui me porte à adopter cette opinion, c'est que Duns Scot donne aussi l'attribut d'universel à la forme qui détermine les modes dans les choses. De plus, Duns Scot s'expliquant sur la connaissance rationelle dans son Commentaire sur le Maître des Sentences (liv. I, quest. 3), dit positivement que cet ordre de connaissance provient par l'intermédiaire de l'*illumination divine*, *illuminatio divina*, en ce sens que l'esprit humain retrouve les *idées divines, ideæ divinæ*, dans les objets dont elles ont été les types, *typi*. On peut donc admettre, ajoute-t-il, que les vérités pures sont unes dans la lumière éternelle, comme dans un objet éloigné. Enfin il est tellement dans cette opinion, qu'il condamne ouvertement ceux des scolastiques qui avançaient que l'intelligence humaine avait le pouvoir de produire les caractères universaux dans les objets. Je crois devoir citer ce passage important; il répond d'ailleurs aux attaques qu'on pourrait diriger contre

Duns Scot par rapport aux entités. « *Ubicumque est,* « *antequam in intellectu possibili habeat esse objective,* « *sive in re, sive in fantasmate, sive habeat esse certum,* « *sive deductum per rationem, et si sic non per aliquod* « *lumen, sic per se fit talis natura ex se, cui non repug-* « *net esse in alio; non tamen est tale, cui potentia proxi-* « *ma conveniat dici de quolibet, sed tantum est po-* « *tentia proxima in intellectu possibili. Est ergo in re* « *commune quod non est de se hoc, sed tale commune* « *non est universale in actu, quia deficit ei illa indif-* « *ferentia, secundum quam completive universale est* « *universale, secundum quam scilicet ipsum idem ali-* « *qua identitate est prædicabile de quolibet individuo,* « *ita quod quolibet sit ipsum.* » Si donc il y a des caractères universaux, ceux-ci ne proviennent pas du fait de l'intelligence de l'homme, ils lui sont antérieurs; qu'est-ce alors que les universaux, sinon ces formes types, conditions de l'individuation, et dont le caractère d'universalité rentre dans l'idée première de l'unité qui domine l'esprit de Duns Scot? Celui-ci n'en reconnaît pas d'autres, puisqu'il les distingue de l'universel logique ou de la généralisation, que l'intelligence peut enfanter, il est vrai, mais qui n'a rien de réel. Cette distinction des deux espèces d'universaux faite par Duns Scot, était nécessaire, et nous ne pouvions pas oublier de la mentionner; elle prouve combien peu le Docteur subtil donnait dans les exagérations du réalisme.

Si je ne me suis pas trompé, il résulte de ce

qui précède, que si le problème de l'individuation, tel que l'a posé Duns Scot, commence à avoir un sens, la réalité de la forme signifie quelque chose, et l'expression *hæccéité* ou *entité*, peut enfin obtenir grâce. On comprend dès lors que l'intervention de cette hæccéité est indispensable pour la formation de l'individu, puisque sans elle l'universel régnerait seul ; or, celui-ci n'est, après tout, que la négation de la forme, c'est une surface unie et sans bornes. Nous avons donc les deux éléments constitutifs de l'individuation : la matière, puis la réalité de la forme, qu'il peut dès lors appeler la forme caractérisée, au rebours de ce que disait saint Thomas. Ceci reconnu, cette réalité de la forme, ou plutôt ce type, vient-il directement d'en haut sur la réalité de la matière, ou bien passe-t-il par l'esprit humain? En d'autres termes, y a-t-il du subjectif dans la connaissance, ou n'y a-t-il que de l'objectif dont le sujet perçoit la figure? Cette question indique le rapport qu'il y a entre la théorie de la connaissance et celle de l'individuation, pour les objets hors de l'homme ; en y répondant, on arriverait à la solution du problème. J'ai cherché à préparer cette réponse en donnant quelque développement à la théorie de la connaissance (Chap. xv, tom. 2). Il résulte de ce que j'ai montré, que le plus grand nombre des philosophes du moyen âge, et surtout les plus recommandables, parmi lesquels il faut compter Duns Scot, n'ont pas donné dans

les erreurs qu'on a longtemps reprochées à toute la scolastique. Or, en rejetant les entités ou espèces sensibles, ils avouaient, au moins implicitement, que le sujet est pour quelque chose dans la connaissance. Ceci posé, le problème de l'individuation se réduit, pour le non-moi, à cette simple question : Quelle est la part du sujet et de l'objet dans la connaissance? La réalité substantielle de celui-ci n'a pas été mise en doute par les scolastiques, en sorte que la question ne tombe que sur la forme ou la qualité. A celle-ci, la philosophie du moyen âge faisait une large part, et c'est contre elle que le cartésianisme dirigeait la polémique dans laquelle il soutenait que les qualités des corps qui frappent nos sens ne sont que des apparences; c'était à la fois effacer les derniers vestiges des entités, et ouvrir la porte au scepticisme de l'antiquité. Enfin, d'où venaient ces qualités? C'est ici que se montrent les causes occasionnelles, au moyen desquelles les scolastiques, et les scotistes surtout, complètent leur théorie de l'individuation. Ils croyaient à une certaine activité interne de la matière, qui, en agissant sur divers points sous le nom de *forme substantielle, vertu plastique,* se trouvait propre à donner des formes à la matière, et à opérer, conjointement avec celle-ci, le mystère de l'individuation. Le nom général de cette activité était celui de cause seconde. Cette théorie des causes secondes n'a pas été repoussée entièrement de la philo-

sophie moderne, à commencer par le cartésianisme, qui ne crut pas pouvoir s'en passer, malgré ses catégories ou principes des choses, comme il les appelait. Voici ces catégories qu'on ne sera peut-être pas fâché de retrouver :

Mens, mensura, quies, motus, positura, figura,
Sunt, cum materia, cunctarum exordia rerum.

La théorie des causes secondes est celle de Duns Scot, mais seulement pour le côté de l'individuation qui se rapporte à l'homme. Quant à ce que nous venons de voir, il admet la réalité de la matière de l'objet, et la réalité de la forme, ou l'entité. Nous savons ce que veut dire la première, et par la seconde on peut admettre qu'il entend un type actif qui n'est pas la matière, mais qui ne la quitte pas et en a le caractère d'universalité; en un mot, c'est une forme qui annonce une force. Ce qui suit va confirmer tout ceci.

Après l'individuation du non-moi, vient celle de l'ame; sur ce point, la véritable question est celle-ci : l'ame tire-t-elle son individuation d'elle-même ou de son union avec le corps, ou bien, plus rigoureusement encore, qu'est-ce que l'ame? C'est ici qu'il y a scission complète entre les thomistes et les scotistes. L'opinion bien arrêtée de Duns Scot, est que l'ame intellective tire d'elle-même son individuation ; *animam intellectivam esse individuatam per se ipsam*, qu'elle est ainsi par elle-même et non

par la matière ni par la quantité ; *et de se esse hanc non per materiam, nec per quantitatem* (Comment. in Mag. Sent. 3, dis. 2, quæst. 7). Nous retrouvons ici cette force qui existe par elle-même, et que nous venons de mentionner plus haut. Pour Duns Scot, l'ame est naturellement un des termes de la création (c'est le mot dont il se sert) avant d'être unie et adjointe au corps, *unita et infusa corpori;* donc, avant cette union, elle est naturellement telle; donc encore son individuation, sa *particularité*, *sua particularitas*, précède son hymen avec la matière. La conclusion dernière est que l'ame étant individuelle et particulière, distincte de tout ce qui l'entoure, trouve en elle-même son entité, sa personnification; *ergo anima humana habet unitatem a se ipsa.* Telle est en peu de mots l'opinion de Duns Scot, dont je cite les paroles, et de ses meilleurs disciples sur cette partie de la question. On voit qu'ils admettent *a priori* le fait de l'individuation de l'ame, puisqu'elle tire d'elle-même cette unité sur laquelle Duns Scot appuie avec tant d'insistance.

De plus, l'ame intellective tirant cette individualité d'elle-même, ce n'est que par l'acte que le fait devient possible, et dès lors, la notion de l'ame devient celle d'une force douée d'un caractère propre, *sui generis*. Telle est l'idée que nous donne Duns Scot de l'individuation de l'ame; pour lui, celle-ci est une force en acte, et comme il avait pu le voir dans Aristote, οὐσία καθ' ἐνεργείαν, nous retrouvons ici une

des notions que Leibnitz a le plus fécondées, et c'était sans doute après avoir lu Duns Scot qu'il se plaisait à rendre justice en ces termes à quelques scolastiques. « Il serait nécessaire de faire revivre « l'ancienne doctrine des formes substantielles, dont « l'essence consiste dans la force, en la séparant tou- « tefois des abus qu'elle entraîne » (tome II, p. 6). Il est impossible de ne pas voir une allusion à la doctrine de Duns Scot sur l'ame. Leibnitz ne comprenait pas la substance sans activité, et dans l'ame il trouvait une force active, et active par elle-même; il y voyait cette énergie qui est comme le souffle de ses monades : aussi parle-t-il comme le Docteur subtil; il dit encore (même tome, page 20) : « *Vis ac-* « *tiva actum quemdam, sive* ἐντελεχείαν *continet, atque* « *inter facultatem agendi actionem ipsam media est, et* « *conatum involvit; atque ita per se ipsam in operatio-* « *nem fertur.* » Leibnitz avait lu Aristote avec plus d'intelligence que ne l'avaient fait les scolastiques, et il a fécondé la donnée commune de toutes les lumières de son génie; mais il faut bien avouer, pour être juste, que la scolastique, car Duns Scot n'est pas le seul, comme je le montrerai ailleurs, il faut bien avouer, dis-je, que la scolastique ne lui a pas été d'un faible secours. C'est dans le Docteur subtil qu'il a trouvé cette conception de la force comme principe personnel, conception dont on a tort de lui attribuer tout l'honneur; nous allons le voir de nouveau.

Les thomistes, qui ont également beaucoup remué le problème de l'individuation, se trouvent précisément en désaccord complet avec Duns Scot sur cette partie; Saint Thomas; qui semblait d'abord vouloir s'emparer de l'ἐντελεχεία, et même la poursuivre comme l'ont fait Duns Scot et Leibnitz, a tourné court et s'est retranché dans sa matière caractérisée. Au lieu de voir dans l'ame une force propre, et de laquelle Duns Scot aurait pu dire, comme les anciens, qu'elle se meut d'elle-même, il soutient obstinément, et avec lui le plus grand nombre des siens, que cette ame ne tient *sa naturalité, sua naturalitas*, que de la matière. L'ame intellectuelle, dit saint Thomas, n'est individualisée que par son rapport symétrique avec le corps, *per suam commensurationem substantialem ad suum corpus,* de telle sorte que c'est la mesure du corps qui constitue le caractère de l'ame. Une idée aussi extraordinaire ne pouvait pas aller à Duns Scot; aussi y a-t-il entre lui et l'Ange de l'école une scission complète. Cette scission avait pour principe la manière différente dont chacun avait compris la puissance active de l'ame. Saint Thomas, bien qu'il hésitât quelquefois, s'est montré le plus généralement très peu favorable à la liberté; Duns Scot, au contraire, a pour ainsi dire combattu pour elle toute sa vie, et comme, en définitive, l'idée de la liberté n'est pas autre chose que celle d'une force qui sait agir d'elle-même, saint Thomas, ne croyant pas à cette force, ne pou-

vait pas la prendre comme principe de l'individuation, tandis que Duns Scot était conduit naturellement à le faire. Il suit de là qu'en se séparant sur ce point fondamental, les deux chefs se séparaient sur une foule de faits qui n'étaient que des conséquences : ainsi Duns Scot soutenait contre les thomistes, que les facultés de l'ame n'ont point, dans la réalité, d'existence distincte entre elles, ni d'existence séparée de l'ame elle-même. Nous reconnaissons encore ici cette unité de l'individuation sur laquelle insiste le Docteur subtil, et d'après laquelle l'ame est une force propre qui tire d'elle-même son caractère spécifique, en sorte qu'on peut la définir d'après lui, comme elle l'a été depuis : *vis una et sui conscia.* C'est sur cette opposition des deux écoles que je vais insister pour compléter tout ce qui précède, puisque c'est par là que l'individuation touche à la morale ; en effet, en reconnaissant que l'ame est une force spontanée, une activité libre, Duns Scot reconnaissait du même coup la liberté, et c'est un fait devant lequel il n'a jamais reculé; la comparaison que je vais faire entre lui et saint Thomas le prouvera suffisamment.

Le Docteur angélique disait en son Commentaire du livre des Sentences (p. 1) que, quand la volonté saisit le but suprême, elle en jouit nécessairement, et ne peut pas ne pas en jouir : « *Voluntas ap-* « *prehendens ultimum finem, necessario eo fruitus, et* « *non potest non frui.* » Duns Scot s'élève contre cette

tendance à la fatalité, et il répond directement à cette proposition dans son Commentaire du livre des Sentences (p. 1) : « *Quod voluntas*, dit-il, *appre-* « *henderit ultimum finem, non tamen necessario eo fruitur,* « *quia nihil est tam in potestate voluntatis, quam ipsa* « *voluntas.* » Ailleurs (même p.), saint Thomas dit encore que c'est quelque chose d'étranger à la volonté qui cause la volition : « *Teneo quod aliquid* « *aliud a voluntate, causat effective actum volendi in* « *voluntate.* » Rien autre chose que la volonté, répond encore directement Duns Scot, n'est la cause effective de la volition : « *Nihil aliud a voluntate est* « *causa effectiva volitionis* » (Comment. Sent. p. 11). Il ajoute que la grâce elle-même dépend de la volonté, ce que saint Thomas rejetait en disant : « *Gratia est in essentia animæ et non in potentiæ*, à quoi répondit Duns Scot : « *Teneo gratiam esse sub-* « *jective in voluntate immediate, et non in essentia* « *animæ* » (op. citato, p. 11). Après avoir lu saint Thomas attentivement, on serait porté à croire, qu'emporté par une ferveur toute catholique, il se plaisait à détruire jusqu'au sentiment de la volonté dans l'homme, tandis que le Docteur subtil ne perd aucune occasion de le faire prévaloir. C'est ainsi que le premier, ne pouvant nier le plaisir que l'homme ressent quelquefois de ses actes, l'attribue uniquement à l'intelligence, comme si l'on pouvait se glorifier dans son cœur de ce qu'on fait sans le vouloir : « *Beatitudinem nostram*, dit-il, *consistere in ope-*

« *ratione intellectus essentialiter.* » Duns Scot, au livre 4 des Sentences, relève mot pour mot cette proposition : « *Beatitudinem nostram consistere in ope-* « *ratione voluntatis.* » On conçoit la colère de ses ennemis en voyant la ténacité persévérante avec laquelle il relevait son puissant adversaire et lui donnait tort aux yeux du sens commun. Je citerai encore quelques traits. Saint Thomas soutenait que les vertus morales ne dépendent pas de la volonté : *Virtutes morales, temperantiæ et fortitudinis non subjectari in voluntate, sed in parte sensitiva* (*de malo*, quæst. IV); son adversaire se hâte d'affirmer le le contraire : *Virtutes morales subjectari in voluntate.* Les actions, même les bonnes et les mauvaises, saint Thomas ne craint pas d'en attribuer la cause à l'objet; Duns Scot ne les attribue qu'à la volonté : *actus bonos vel malos causari a voluntate.* Nous avons déjà pu nous convaincre ailleurs du peu de sympathie que manifeste saint Thomas pour tout ce qui annonce la volonté dans l'homme, en un mot, pour tout ce qui fait de celui-ci un *individu* intelligent et libre, *une personne*, et les preuves que je viens d'en donner pourraient être suivies de beaucoup d'autres. Si Duns Scot, s'appuyant sur un principe plus raisonnable et plus conforme à la nature humaine, s'est attaché à le combattre, ce n'était nullement par esprit de contradiction, mais par un sentiment de la vérité qui l'emportait sur toute autre considération. Résumons les faits :

Duns Scot, le réaliste, après avoir établi que l'individuation dans les choses résulte d'une unité revêtue d'un caractère propre et indivisible, à laquelle il donne le nom d'entité, ou d'hæccéité, établit de même que l'individuation dans l'homme consiste dans l'unité d'une force active, qui prend ce caractère en elle-même, par sa propre vertu ; cette force n'est autre chose que l'ame. Mais celle-ci, ayant en elle-même cette énergie par laquelle elle se pose et individualise l'être humain, peut agir de son propre mouvement et avec intention, et nous sommes conduits à ramener le problème de l'individuation à sa signification la plus importante et à nous poser, avec Duns Scot, la question suivante : Le principe suprême de toute individuation est-il cause première seulement, ou bien l'homme, malgré son état de dépendance vis-à-vis de Dieu, peut-il aussi être cause? C'est par là que nous rentrons dans la théorie des causes secondes, mais nous ne le considérons que sous le point de vue moral, le seul, je crois, qui mérite attention ; or, nous savons maintenant à quoi nous en tenir sur l'opinion de Duns Scot. L'ame étant une force active, et tirant son individuation d'elle-même, est nécessairement maîtresse d'elle-même dans certains cas, puisque c'est par là qu'elle se pose *comme une personne*. Cette vérité, nul ne l'a proclamée plus haut que le chef du réalisme dans sa troisième époque, et sa parole a porté fruit. Toutes les écoles ont plus ou moins

agité cet important problème, et les Arabes n'y avaient pas manqué. Nous trouvons dans Caramuel un passage emprunté à Mosès Maïmonides, qui expose en peu de mots l'état de la question, ce qui fait que je le citerai de préférence à d'autres. Le voici : « *Possibile esse ut hæc res prout est habeat ta-* « *lem formam, mensuram, talia accidentia, istud* « *tempus vel locum; et possibile quoque est quod sit* « *major vel minor, ut habet contrariam formam, alia* « *accidentia, aut existeret ante illud tempus, vel post,* « *alioquin loco. Proinde dum assignata et appropriata* « *est certa figura, mensura, tempus, locus, aliaque* « *accidentia cum possibilitate tamen ut contrario modo* « *se habeant; sequitur necessarium esse ut sit aliquis* « *qui appropriaverit et elegerit alternum ex istis possi-* « *bilibus.* »

Ainsi, un être peut avoir telle forme, telle dimension, tels modes; occuper tel point dans l'espace et le temps, ou être dans des conditions tout à fait contraires. Ce fait reconnu, qui en est la cause? Ici commencent les débats : les uns, prononçant d'une manière absolue et tout exclusive, ne veulent pas qu'il y en ait d'autres que la cause première. « *Deum esse principium prædeterminativum* « *individuationis docent ex nostris auctores non igno-* « *biles.* » Ces auteurs, qu'il ne faut mépriser, étaient thomistes, et en général tous ceux qui étaient opposés à Duns Scot; Caramuel en fait une longue énumération, mais il repousse cette doctrine, qui

lui suggère des réflexions vraiment dignes d'un philosophe.. « *Ego semper,* dit-il, *minus probabilem* « *judicavi sententiam quam hucusque expendimus; imo* « *indignam philosophis, et semper fui contrariam se-* « *cutus. Ratio est efficacissima. Confugere ad Deum in* « *philosophicis, ignorantiæ ingemissima confessio est.* « *Ipse est causa prima, et juxta exigentias secunda-* « *rum causarum operatur : contra naturam, nunquam :* « *supra hanc, tunc solum cum miracula facit. In mundi* « *regimine naturalis ordo, non miraculum perenne est.* « *Quod si causam secundam ignores, quæ sit indi-* « *viduationis principium, facilius est fatearis insipien-* « *tiam quam habes, quam quod Deo denominatio-* « *nem tribuas, quam non habet. Omnia fiant Deus* « *vult, sed si hæc veritas non deberet congruo modo* « *explicari, deberent et scholæ claudi atque libri com-* « *buri. Cur? quia essemus satis docti et non indigeremus* « *magisterio. Non torquerent nos quæstiones obscuris-* « *simæ. Non esset necessarium recurrere ad lunam ut* « *maris reciprocationes salvaremus; non ad astra ut* « *elementorum mutationes; non ad circulos ut planeta-* « *rum motus. Petenti, cur similia acciderent, respon-* « *deremus, quia Deus vult. Philosophia debet omnium* « *effectuum causas secundas quærere, et licet non* « *inveniat, remanebit* φιλοσοφίας, *id est sapientiam* « *amans. Cæterum dari causam secundam, quæ de-* « *terminet individuationes singularum nunc suppono,* « *inferius comprobandum.* » Ces raisons qu'il annonce, il les déduit longuement, et je ne m'y

arrêterai pas ; il nous suffit de voir sur quels motifs s'appuyaient les scotistes, pour se croire autorisés à admettre les causes secondes. Or ces motifs que Caramuel reproduit, en sa qualité de scotiste, sont une véritable protestation en faveur de la liberté de l'homme, car nier toute cause seconde et en appeler continuellement à Dieu, c'est non seulement faire l'aveu de son ignorance, comme il le dit, mais c'est encore nier tout autre causalité que celle de Dieu, c'est mettre l'homme au rang des choses, c'est enfin en appeler à la fatalité. Il suit donc de la doctrine des scotistes sur l'individuation, que l'homme est, dans certaines limites, un principe actif d'individuation, c'est-à-dire une force, mais une force intelligente et libre, qui joue son rôle dans la production des phénomènes. Ce n'est donc pas à tort que j'ai dit, en commençant, que le problème de l'individuation se rattachait à la morale, comme à la métaphysique et la logique : nous avons vu, en effet, qu'elle tient à cette dernière par ses rapports avec la théorie de la connaissance et de la formation des idées ; à la méthaphysique, par le sujet même de l'individuation, qui est la matière et l'ame ; enfin à la morale, par la cause seconde qui devient dans l'homme, cause efficiente. Telle est, en deux mots, toute l'étendue de cette question de l'individuation ; il ne faut donc pas la regarder comme une partie oiseuse sur laquelle les docteurs du moyen âge se plai-

saient à ergoter; ils n'ont fait au contraire que donner une forme nouvelle à une des questions les plus importantes de la philosophie, et qui avait déjà été agitée deux mille ans avant eux. On ne peut trop le redire, la scolastique, si l'on veut conserver le mot, était de la vraie philosophie; ses organes avaient le sentiment de la science, et ils savaient quelquefois lui donner jour, malgré les obstacles qui les entouraient.

Ouvrez la métaphysique d'Aristote, et vous verrez que le problème de l'individuation n'est pas nouveau, car ce n'est que la recherche de la cause formelle. Quand Pythagore disait que les nombres étaient les principes des choses, que Platon faisait dériver celles-ci des idées éternelles, que faisaient-ils tous deux ? Ils donnaient, à leur manière, une solution qu'ils regardaient comme la meilleure; ils faisaient ce que firent à leur tour les penseurs du moyen âge : ceux-ci ont envisagé le problème de leur point de vue; ils lui ont imprimé le cachet de leur temps, de leurs mœurs, si on peut le dire, et quelquefois aussi le cachet de leur génie. Il n'était donc pas inutile de nous arrêter un moment à ce côté de la philosophie du moyen âge, dont l'importance est incontestable, et sur lequel, jusqu'à présent, on avait glissé trop légèrement. C'est par là que Duns Scot prend sa place parmi les grands philosophes du moyen âge, parce que cette question n'est pour lui que la conséquence d'un principe

métaphysique que nous avons également indiqué. Duns Scot est un homme à étudier : il a parcouru tout le cercle de la philosophie, et à part, l'obscurité de son style et les formes rigides du mathématicien, qu'il a prodiguées, il a traité les plus hautes questions de la philosophie avec une hardiesse qui le distinguent de saint Thomas, auquel il est très supérieur comme métaphysicien. De même qu'il reproche à Henri de Gand d'être trop platonicien, il combat saint Thomas, comme étant trop servilement astreint aux dires du maître et de ses commentateurs, les Arabes ; il va plus loin, car tout en gardant les manières d'un fervent catholique, il entre avec fermeté dans une philosophie dont les principes n'étaient rien moins qu'orthodoxes. Les dominicains comprenaient toute sa valeur, de là leurs efforts pour combattre sa doctrine et défendre celle de leur chef; de là aussi leur antipathie pour les franciscains. Il n'y a pas d'injures que les disciples du docteur angélique n'aient répandues contre Duns Scot et l'ordre dont il faisait partie; on peut en voir un échantillon dans Bzovius. Les franciscains, de leur côté, ne demeuraient pas en arrière, et des deux parts on vit tomber un déluge de diatribes et d'apologies, qui dura jusqu'au milieu du XVIIe siècle. Ces faits ne doivent pas nous arrêter : ainsi nous terminerons ce que nous voulions dire sur Duns Scot par citer quelques-uns de ses principaux disciples; nous reviendrons d'ailleurs

sur la doctrine du maître, quand il sera question d'Occam.

Parmi cette foule de scotistes qui propagèrent la doctrine du maître et la soutinrent pendant près de trois siècles, on cite comme les plus remarquables, mais aussi comme ceux qui portèrent le plus loin l'exagération dans la doctrine, Jean Vassalis, Antoine André, Pierre Tartaret, renommé pour son habileté dans la discussion, mais beaucoup moins cependant que François Mayronis; celui-ci poussa l'amour de la dispute jusqu'à en faire le sujet d'une règle toute spéciale : tous les vendredis, un docteur s'établissait en Sorbonne et répondait à toutes les questions, depuis le matin jusqu'au soir, sans boire ni manger. Comme on doit le penser, François Mayronis n'était pas le dernier à se livrer aux exercices de cette joûte, beaucoup plus fatale au bon sens que profitable à la philosophie; aussi ce disciple de Duns Scot, qui fut surnommé *le Docteur illuminé*, *le Docteur désiré*, *le Docteur des abstractions*, aurait-il dû être surnommé *le Docteur subtil* plutôt que son maître; ce titre lui convenait beaucoup mieux qu'à ce dernier. Non content d'avoir adopté les idées de Duns Scot, il y joignit des subtilités nouvelles, et il devint plus tard une des causes du discrédit dont le scotisme fut frappé. Ainsi, j'ai dit que Duns Scot n'avait pas donné dans un réalisme exagéré, et que la réalisation des abstractions appartenait plus à ses disciples qu'à lui : François Mayronis

en est une preuve. Ce que Duns Scot avait hésité à faire, il le fit, en réalisant les rapports entre les objets, et par conséquent entre le sujet et l'objet de la connaissance : le rapport, dit-il, est tellement distinct de ses deux termes, qu'il existe séparément; d'où il suit que les idées sont de véritables entités. Il en est de même pour les notions générales, et cependant on serait tenté de croire qu'il ne pouvait admettre la réalité de ces dernières; il prétend que les notions générales ne sont ni dans l'essence des objets, ni dans l'entendement, mais qu'elles sont uniquement de simples accidents. Alors de deux choses l'une : ou les accidents sont des réalités, ce qui est pousser le réalisme jusqu'à l'extrême limite de l'exagération, ou bien ils ne sont pas des réalités; mais comme François de Mayronis commence par poser en principe cette généralisation, on ne peut pas douter qu'un simple accident n'ait été pour lui un être, ce qui devenait le comble du ridicule. C'est dans son Commentaire sur le Maître des Sentences qu'on trouve toute sa doctrine; c'est là aussi qu'il y a quelques idées raisonnables. Ainsi, pour base de la certitude dans la science, il admet le principe suivant : il y a sur chaque une affirmation et une négation vraies, mais jamais l'une et l'autre à la fois. Ce principe n'était pas nouveau, mais il n'en est pas moins juste. A ces noms de quelques-uns des disciples de Duns Scot, je pourrais joindre la longue liste que nous fournit Wading;

mais nous n'y trouverions que des noms parfaitement inconnus, tels que ceux de Bassolius *ordinatissimus doctor;* Antoine André, *doctor dulciflumis*, mais ce serait faire, je crois, une nomenclature inutile. Je regarde donc comme superflu d'entrer dans un examen un peu étendu de cette école, qui semble avoir voulu se séparer même des scotistes raisonnables, pour tomber dans tous les excès du réalisme. Les lignes suivantes de Barbay suffiront pour montrer jusqu'où ils allaient dans cette voie. En parlant des modes et après avoir cité les nominaux et les scotistes les moins exagérés, il ajoute : « *Recentiores vero quamplurimi volunt eos distingui en-* « *titative, id est tenues quasdam entitatulos et reculas* « *a subjectorum entitate realiter modaliter* (*ut loquuntur*) « *distinctas superaddere : unde etiam a cœteris Modistæ* « *nuncupantur, eo quod modis tantum tribuant.* » On voit que ces nouveaux réalistes méritaient pleinement le reproche qu'on leur faisait de multiplier les êtres sans nécessité. Cette école a étudié le problème des universaux avec ardeur, mais en général avec peu d'intelligence, méconnaissant parfois ce qu'il y avait de grand et de vrai, pour ne voir que le faux et l'exagéré; j'y reviendrai cependant quelque peu en parlant de Guillaume Occam. Le moment sera d'autant plus convenable, que c'est surtout contre cette sorte de réalisme que s'éleva la nouvelle école nominaliste. Quant à Duns Scot, un dernier fait nous frappe en terminant ce chapitre.

C'est le Docteur subtil qui semble avoir clos la liste des grandes questions philosophiques dans le moyen âge, car les hommes marquants qui suivent et qui appartiennent encore à son époque par les dates, entrent déjà dans une voie nouvelle. Raymond Lulle est presque un mystique, Roger Bacon est un réformateur : dans la dernière époque, si Guillaume Occam vient reprendre la querelle des universaux, c'est pour renverser l'œuvre de son maître, et surtout celle de quelques-uns de ses imitateurs. Puisqu'il en est ainsi, résumons nos idées, brièvement et sans commentaires, avant d'entrer dans un camp tout nouveau; il nous est facile de le faire, en remontant du point où nous en sommes à notre point de départ. L'individuation tient à toute la philosophie; la dernière des questions spéciales, elle est précédée par celle des espèces qui la prépare : celle-là résulte de l'intelligence, qui suppose l'ame, et le tout se trouve en germe dans le problème des universaux, source commune et infinie comme son objet; celui-ci se produit sous la forme grandiose et imposante qui frappe l'homme et l'éblouit par sa grandeur. Mais l'homme lui-même ne peut toucher à aucune partie de la philosophie sans que la morale n'y entre pour quelque chose; elle est partout où est l'homme. Ainsi, ontologie, psychologie, logique et morale; le moyen âge philosophique a touché à tout; mais comment? quelle est, dans la philosophie, la valeur de la période his-

torique, nommée scolastique? Ce n'est pas ici que nous pouvons le dire; je l'essayerai en terminant. Constatons maintenant qu'à la fin de la troisième époque, le cadre général était rempli : deux hommes vont se montrer en dehors, comme deux figures étrangères, après quoi la quatrième époque portera un premier jugement sur le tout, et commencera le mouvement de réforme et de progrès.

CHAPITRE XIX.

SUITE DE LA TROISIÈME ÉPOQUE.

Raymond Lulle.

Raymond Lulle naquit à Palma, capitale de l'île de Majorque, la plus grande des Baléares : quoique l'époque de sa naissance ne soit pas exactement fixée, cependant, si l'on s'en rapporte à l'auteur de la préface des *Méditations de l'Hermite de Blaquerne,* Raymond Lulle mourut en 1315, à l'âge de quatre-vingts ans, d'où l'on peut conclure qu'il naquit en 1235. Génebrard le fait mourir en 1304, mais la première version paraît la plus vraie. Quoi qu'il en soit, c'est encore un homme du XIIIe siècle, de ce siècle où l'on vit briller tant d'hommes remarquables parmi lesquels Raymond Lulle se distingue, autant par son savoir que par l'excentricité de son caractère et de sa philosophie. Les docteurs du moyen âge sortaient

pour l'ordinaire d'un couvent où ils avaient été élevés, pour entrer dans le monde philosophique; mais il n'en est pas de même de celui-ci. Descendant d'une des plus nobles familles de Catalogne, élevé à la cour, il vécut d'abord en grand seigneur : Charles Bouille assure même qu'il exerça la charge de sénéchal à Majorque; enfin, avant d'être connu dans le monde pour sa philosophie, il l'était pour ses poésies amoureuses et ses galanteries. On cite, à propos de ces dernières, un fait qui montre toute la fougue de son caractère; ce fait, à ce que rapporte encore Charles Bouille, devint la cause de sa vocation philosophique. Il aimait passionément une dame de Majorque qu'il vit entrer dans une église, un jour qu'il traversait la place à cheval; la suivre et entrer à cheval dans le saint lieu fut pour lui une chose toute simple, et qu'il fit aussitôt, au grand étonnement des témoins de cette folie. La dame parvint cependant, quelques jours après, à le faire revenir de sa passion, et à lui inspirer, pour les choses divines, un amour aussi ardent que celui qu'il avait ressenti pour les choses de la terre. Il entra dans cette voie nouvelle avec son impétuosité ordinaire; ce qui fit dire à ses concitoyens qu'il n'avait fait que changer de folie. Renonçant à ses biens, dont il ne garda que ce qu'il lui fallait pour vivre, quittant sa famille, fuyant le monde, il se retira d'abord dans la solitude, où il se livra tout entier à la philosophie; mais ayant bientôt épuisé

toutes les ressources que l'érudition pouvait lui offrir en cet endroit, il vint à Paris pour s'asseoir sur les bancs de l'école, à l'âge d'environ quarante ans. Quelques-uns pensent qu'il publia à cette époque plusieurs de ses traités; mais il est plus vraisemblable de croire que cette publication n'eut lieu que lors de son second voyage à Paris. D'autres soins l'occupaient quand il y vint pour la première fois : déjà il roulait dans son esprit un projet qui devint le but de toute sa vie, et qui lui donna un trait de ressemblance de plus avec Loyola : il voulait convertir les Arabes et renverser l'Alcoran. Dans ce dessein, il se mit à l'étude, et pour mieux y réussir, il prit à son service un infidèle avec lequel il s'habitua à parler la langue arabe. Mais celui-ci était aussi bon mahométan que Raymond Lulle était bon catholique; et ayant découvert les desseins de son maître, il prit le parti de l'assassiner; mais il échoua dans sa tentative, et Raymond Lulle en fut quitte pour un coup de couteau. Pendant sa convalescence, Raymond se retira sur une montagne, où peut-être il composa les *Méditations de l'Hermite de Blaquerne*, si cet ouvrage est réellement de lui. Une fois guéri, il se mit en mesure de consommer l'exécution de son grand projet, et il se rendit à Rome, pour demander à Honorius IV l'établissement, en Europe, de monastères où seraient enseignées les langues orientales, et d'où sortiraient des savants qui auraient pour mission d'aller convertir les infidèles;

mais à son arrivée à Rome, le pape venait de mourir, et Raymond revint à Paris, où il interpréta son grand art dans des leçons publiques, sous la protection du chancelier Bertaud, à ce que rapporte Peregrin. Mais ce n'était qu'une halte; Raymond Lulle était appelé en Afrique; aussi le voit-on repartir pour Montpellier, puis pour Rome, où il va de nouveau, et sans plus de succès, solliciter l'établissement de ses monastères. Rebuté partout, il entreprend seul l'œuvre qu'il voulait organiser en commun; il s'embarque pour l'Afrique. A peine arrivé à Tunis, il descend sur la place publique, entre dans les écoles, et provoque les philosophes à la discussion. D'abord, ceux-ci ne virent en lui qu'un philosophe qui venait les défier au nom d'Aristote, et ils répondirent au défi; mais, comme Raymond Lulle entra bientôt sur le terrain de la théologie, attaquant avec autant de liberté Mahomet qu'Averroës, il fut arrêté, mis en prison et condamné à mort. Il avait, heureusement pour lui, gagné l'amitié d'un savant de Tunis, qui ne put se résoudre à voir mettre à mort un homme aussi instruit, un dialecticien aussi subtil; il obtint la grâce du condamné, à condition que celui-ci sortirait à l'instant des états de Tunis, avec défense d'y jamais remettre les pieds, sous peine de perdre la vie. Raymond sortit donc de Tunis, mais non sans avoir couru le danger d'être lapidé par le peuple. Il vint à Naples, où il professa son grand art

pendant quelque temps; mais son humeur aventureuse le ramena de nouveau à Paris, où il demanda au roi de France, Philippe-le-Bel, ce qu'il n'avait pu obtenir à Rome. Il s'adressait mal : aussi le voyons-nous peu de temps après dans l'île de Chypre, où les hérétiques qu'il voulait convertir cherchèrent à l'empoisonner. Repoussé encore de ce côté, il voulut remettre les pieds sur le territoire d'Afrique et s'embarqua pour la province de Bougie, où il ne tarda pas à être de nouveau jeté en prison. Grâce à des marchands génois qui trafiquaient à Bougie, on le tira du cachot infect où on l'avait renfermé, pour le mettre dans une prison moins funeste, et dans laquelle il demeura encore six mois. C'est ici que se montre le caractère de l'entreprise de Raymond Lulle : s'il s'était annoncé comme venant prêcher la religion catholique et attaquer Mahomet au nom du Christ, si les Arabes avaient vu en lui un prêtre chrétien et non un philosophe, il aurait été immédiatement mis à mort; mais c'était avant tout un maître dans l'art d'Aristote qui venait discuter contre d'autres maîtres, un système de philosophie qui venait en attaquer un autre; et bien que Raymond laissât entrevoir son but, il n'allait pas d'abord assez loin pour se perdre entièrement. La lutte n'avait donc lieu véritablement qu'entre les philosophes et lui : de là une sorte de protection que lui accordaient ceux-là; par amour-propre ils défendaient un homme qu'ils auraient voulu con-

vaincre. C'eût été pour eux un honneur d'autant plus grand, que la tâche n'était pas facile; aussi vit-on dans la prison où était enfermé Raymond Lulle, un spectacle extraordinaire. La prison devint une école : tous les savants du pays venaient chaque jour soutenir des thèses contre le prisonnier, discuter avec lui, et tenter sa conversion par la dialectique; ce qu'ils ne pouvaient espérer d'obtenir par la violence. Raymond Lulle, de son côté, déployait tout son savoir, toute la subtilité de sa logique, toutes les ressources de son grand art, et ses adversaires émerveillés, ne pouvant le battre dans la discussion orale, convinrent avec lui de rédiger un écrit où chacun exposerait les principes de sa philosophie, et Raymond se mit à l'œuvre. Cependant ces luttes philosophiques avaient fait du bruit, la réputation du prisonnier avait grandi : aussi l'autorité, ne voulant pas faire mourir un docteur si éclairé, ne vit rien de mieux que de lui ouvrir les portes de la prison, en lui ordonnant de sortir du territoire de Bougie, comme perturbateur du repos public. Voilà donc notre philosophe missionnaire encore obligé de rentrer en Europe; il aborda à Pise, où il professa, ainsi qu'à Gênes, où il parvint à monter les esprits, et à les faire entrer dans ses projets. Ce fut à cette occasion qu'il vint à Avignon trouver le pape, muni de lettres des habitants de Pise et de Gênes; mais, encore cette fois, ses prières furent inutiles. Réduit à ses seules forces, il prit la

plume pour combattre Averroës, qui jouissait d'une réputation immense chez les docteurs catholiques; il termina son livre en demandant qu'on jetât au feu tous les ouvrages d'Averroës et des autres philosophes arabes. Jamais Raymond Lulle n'a rien fait à demi. Il était tout entier à ce travail, quand eut lieu le concile de 1311; aussitôt il se met en marche et présente au pape une requête contenant les trois demandes suivantes : 1° l'établissement des monastères dont nous l'avons déjà vu occupé; la réunion de tous les ordres militaires en un seul, pour reconquérir la Terre-Sainte; 2° enfin la destruction des œuvres d'Averroës. Pour appuyer ces trois propositions, il écrivit un livre intitulé *de Natali pueri*, et qu'il voulut dédier à Philippe-le-Bel. A peine fit-on attention au pauvre Raymond Lulle; cependant il faut remarquer que le concile de Vienne ordonna la fondation de chaires d'hébreu, d'arabe et de chaldaïque, à Rome, à Paris, à Oxford, à Bologne et à Salamanque, dans le but, est-il dit, de convertir les infidèles; Raymond Lulle doit être regardé comme le premier moteur de ce décret. Il revint à Paris pour la quatrième fois, mais incapable de goûter le repos que son âge devait lui rendre nécessaire, il se rembarqua bientôt pour Tunis dont l'avait banni un arrêt de mort. Il s'arrêta d'abord à Bougie, où il fut reconnu par les habitants pour celui dont la doctrine avait fait tant de bruit, et qui avait été chassé du royaume. Sa présence

excita un soulèvement parmi le peuple; on le poursuivit jusqu'au bord de la mer, où il fut tué à coups de pierres. Charles Bouille rapporte que des marchands de Majorque reconnurent son corps et le ramenèrent avec eux à Majorque. Je n'ai rien dit d'un voyage qu'on suppose que Raymond Lulle fit en Angleterre; on ajoute même qu'il s'y fixa et qu'il composa, pour le roi Édouard, un traité en quatre livres. Il existe, en effet, un traité d'alchimie sous son nom et dédié au roi d'Angleterre; mais quant au voyage et au séjour, je ne sais s'il faut y ajouter foi : rien ne me paraît certain à cet égard.

Tels sont les principaux traits de la vie extraordinaire de cet homme, qui, après avoir souffert comme saint Louis sur la terre d'Afrique, revint y mourir comme lui, et pour la même cause : cette croisade d'un nouveau genre, à laquelle rien ne put le faire renoncer, pas même l'aspect d'une mort inévitable, prouve au moins son courage et sa persévérance. C'est une vie qui mériterait d'être racontée au long, et sur laquelle on pourrait consulter Peregrin, Ch. Bouille, l'auteur de la préface des *Méditations de l'hermite Blaquesne*, Conrard Gesner et Théophile Raynaud. Là on verrait Raymond Lulle tour à tour poëte et courtisan, moine, philologue, alchimiste, philosophe, théologien, cabaliste, et missionnaire envoyé par la philosophie pour combattre l'Alcoran; vénéré par les uns comme un prodige et un martyre; décrié par les autres, méprisé comme

un visionnaire et un extravagant; mais attirant en tous lieux l'attention, et autant étudié alors, qu'il est aujourd'hui oublié et méconnu. Ce revirement de fortune est dû bien plus à la nature des travaux de Raymond Lulle, qu'à l'absence de talent chez cet homme, qui, au contraire, en avait un si incontestable. Il y a en lui deux hommes, l'alchimiste et le philosophe : or, l'alchimie a depuis longtemps perdu son empire sur les esprits; d'un autre côté, la philosophie de Raymond Lulle est une philosophie tout orientale, revêtue d'un caractère de subtilité mystique qui en rend l'intelligence extrêmement difficile : c'était plus qu'il ne fallait pour motiver d'abord les attaques et les panégyriques dont il fut l'objet, et en dernier lieu l'oubli dans lequel il est tombé.

Essayons de le comprendre.

En commençant à étudier Raymond Lulle, il faut d'abord se rappeler qu'il était presque un Africain, qu'il fit son début dans la philosophie en un pays où les Arabes et les Juifs dominaient par la science. Mais le choix qu'il fit ne fut pas le choix ordinaire, les maîtres de notre scolastique ne sont pas les siens; ceux que les docteurs de France et d'Angleterre viennent interroger, sont ceux qu'il ne veut pas écouter et qu'il poursuivra plus tard. Quelle fut donc sa philosophie? Quels furent ses maîtres? Sa philosophie sera nécessairement différente de celle qui prévalait alors; ses maîtres, à en juger

par le disciple, devaient se rattacher à ce que la science avait de plus reculé et de plus mystérieux. D'une imagination ardente, porté au mysticisme, et en même temps doué d'une prodigieuse activité d'esprit, il embrassa avec passion ce qui flattait ses penchants, et de là vient qu'il nous apparaît comme un adepte de la philosophie cabalistique du vieil Orient. Trouver tout par les spéculations de l'esprit, voir et remuer toutes choses par des opérations matérielles, tel était l'esprit et le but de cette science antique, dont il ne reste que de faibles vestiges à peine visibles; telle fut aussi l'ambitieuse pensée de Raymond Lulle. Joignons à cela un ardent esprit de prosélytisme religieux, et nous aurons le docteur illuminé tout entier. On sait, par le récit de ses aventures, ce qu'il tenta sous ce dernier rapport; voyons ce qu'il fit comme philosophe cabaliste. C'est avec ce titre, qu'il prend lui-même, qu'il se présente comme cherchant la science dans la spéculation et dans la pratique, dans son grand art, et dans l'alchimie. Je répète que ces deux parties résultent de la donnée première de toute sa philosophie, qui est la cabale. Ceci nécessiterait un développement qui ne peut trouver place ici; mais je tiens à établir que l'alchimie, dans son vrai sens et son but primitif, était une branche de la science cabalistique. Déjà, au sujet d'Albert le Grand, j'ai émis quelques idées sur l'alchimie, et je crois devoir en ajouter quelques autres néces-

saires, pour ne rien omettre d'essentiel sur Raymond : je parlerai toutefois, en général; et, avant tout, je dirai ce que j'entends par alchimie.

Pour éviter toute surprise, je pose la question suivante : L'alchimie a-t-elle toujours eu pour seul et unique objet, pour but suprême de chercher la manière de faire de l'or? S'il en est ainsi, c'est perdre son temps que d'en parler; mais je crois le contraire; je crois que, dans la pensée de la philosophie hermétique, il y avait un but infiniment plus élevé. Que tous les alchimistes ne l'aient pas eu en vue, rien de plus vrai, car un bon nombre ne s'en est pas même douté; mais toujours est-il que je le regarde comme ayant réellement existé dans la pensée de quelques-uns. Les preuves de cette assertion ne sont pas faciles à donner; mais, si telle n'était pas ma conviction, je ne m'arrêterais pas à ce qui ne fut qu'une longue monomanie que la science est venu corriger. C'est donc dans le premier sens que j'entends parler de l'alchimie, et voici ce que je crois pouvoir en dire :

Tous les alchimistes, les Arabes aussi bien que les scolastiques, ont cherché de tout temps à se rattacher aux philosophes les plus anciens, et notamment aux sages de la Grèce. Ils ne pouvaient pas vouloir dire cependant que ces philosophes avaient cherché la pierre philosophale. Anaxagore n'a rien dit sur l'alchimie, Pythagore sur la panacée universelle, Socrate sur le grand œuvre, Parménide sur

la teinture philosophique, non plus qu'une foule d'autres qu'ils nomment avec complaisance. Pourquoi ces prétentions au droit de parenté avec des hommes qui paraissent si étrangers aux sciences occultes? C'est qu'avant le laboratoire de l'alchimiste, il y a celui de la nature; avant le travail d'une portion de matière dans le fourneau, il y a celui de la matière universelle dans l'espace; l'alchimie, qui poussait ses prétentions jusqu'à la formation de l'homme, est une sorte de métaphysique particulière qui prend la substance à partie, la travaille et veut lui arracher son secret. Ce secret, elle croyait l'avoir trouvé, en admettant pour principe qu'il y a dans l'univers un esprit universel qu'elle appelait essence séminale, ou matière essentielle et constitutive des choses; c'est, disait-elle, l'or astral, central et vivant, l'esprit universel du monde qui agit dans la formation des animaux, des végétaux et des minéraux : ce que les initiés dans la cabale appelaient *cab*, et qui, dans la suite, signifia l'or philosophique. C'était le principe fondamental de la philosophie hermétique, je le prouverai tout à l'heure; or, c'est là une donnée toute métaphysique et qui vient tout droit de cette philosophie de l'orient dont l'unité est le principe; elle justifie cette chaîne dorée que les alchimistes se sont plu à construire, et à laquelle ils tenaient autant que les néoplatoniciens à la leur. Il faut voir avec quel soin ils exposent cette filiation dans leurs écrits, et entre

autres dans un traité d'alchimie ayant pour titre : *La gloire du monde ou la table du paradis : Gloria mundi, alias, paradisi tabula.* Là on trouve les dires de tous les hommes regardés comme alchimistes par les adeptes, à commencer par Adam ; j'emprunterai à ce traité quelques citations pour appuyer ce que j'ai avancé. Je commence par les philosophes grecs, parce que leur présence dans cet inventaire historique de l'alchimie fait mieux ressortir les rapports qui existaient entre cette science et la métaphysique ; n'oublions pas que l'auteur du traité fait parler les philosophes grecs d'après ce qu'il savait de leurs systèmes. Voici les noms de ceux qu'il cite, en suivant l'ordre dans lequel il les présente : Anaxagore, Pythagore, Parmenides, Aristote, Platon, Socrate, Alexandre, Démocrite. Il serait beaucoup trop long de citer les dires supposés de tous ces philosophes ; je donnerai toutefois une partie de ce qui est attribué à Anaxagore ; on y reconnaîtra un principe vital, sur lequel repose la haute alchimie : « *Deus ab initio rerum omnium est. Id verum, Deus* « *namque lumen est, tanquam ignis : idcirco Deus in es-* « *sentia sua cum igni comparatur : ignis enim principium* « *est omnium vegetabilium visibiliumque rerum. Idem* « *sese res cum nostra arte habent; principium enim ignis* « *est : calor impellit naturam ut operam incipiat, et in* « *operatione ista manifestant sese corpus, spiritus, et* « *anima, hoc est, tanquam terra et aqua : utpote terra* « *est corpus, oleum est anima, aqua est spiritus, idque*

« *fit per lenitatem, et bonitatem divinam, absque illa* « *siquidem natura omnino nihil perficere nequit, quemad-* « *modum philosophus ipse ait : Dei lenitas regit res om-* « *neis : et sub terræ crassitie, post creationem, revelant* « *sese lenitas et integritas, sub terræ crassitie : ubi innuit* « *philosophus : si terra ab aqua (sub inchoationæ, que* « *pro creatione appellatur)*..... »

Les paroles prêtées à Parmenides sont remarquables en ce qu'elles rappellent le système éléatique qui repoussait toute pluralité; de même le Parménide alchimiste ne veut pas du système de ses confrères, et la raison qu'il en donne est frappante. « *Scitote quod philosophi de multis aquis scripserint,* « *multi itidem de lapillis, et metallis, vosque decipere* « *voluerint, dum autem quæritis : itaque edico vobis* « *omnibus : qui vos artem quæritis relinquite solem, lu-* « *nam, saturnum, venerem, præ nostro reæ, vel nos-* « *tra terra. Eccur ita ? Omne nullius est naturæ.* » Cette dernière phrase est à remarquer : le tout n'est d'aucune nature; en d'autres termes, le tout n'a aucun caractère particulier, c'est le propre de l'individu seulement. Le sentiment de Socrate est assez curieux. Le voici : « *Ministerium rei cujuslibet est vita,* « *hoc est : aqua; aqua enim solvit corpus in spiritum, et* « *a mortuis excitat vivum aliquem spiritum. Mi fili, prac-* « *ticam meam ne contempseris : breviter namque tibi* « *omne revelavi, quod tibi ne cessum est, nec ulla re alia* « *indiges.* » Je n'irai pas plus loin dans ces citations, pour lesquelles on peut encore consulter la turbe

des philosophes, où l'on trouvera encore quelques noms grecs; il nous suffit de noter l'intention des alchimistes. Nous allons maintenant les voir plus à l'aise, parce qu'ils tiennent de plus près aux autorités qu'ils vont invoquer. L'énumération de ces autorités serait trop longue. On peut s'étonner de voir Adam transformé en alchimiste; mais ce fait est déjà une des preuves de l'origine de l'alchimie: elle sort de l'Orient, c'est une branche de la haute cabale, ou de la science mystérieuse de l'être. Or, dans la cabale, Adam Cadmou joue un rôle éminent: Adam est l'homme primordial, mode et type, un petit monde (microcasmas); c'est lui qui manifesta le mystère de la formation des êtres, il est rempli de la lumière émanée, c'est l'image de Dieu, ou du tout, puisque lui, Adam, est un petit monde. D'après cette idée du premier être formé, pouvait-on refuser au premier homme la connaissance qui rappelle la perfection attribuée par la cabale à son homme type? Mais l'alchimiste par excellence, celui qu'on regarde comme le fondateur mystérieux de la science de la cabale, est cet Hermès sur lequel on n'a aucunes données certaines; il est présenté partout comme philosophe égyptien, de la plus haute antiquité, et comme l'inventeur de l'alchimie; mais la seule chose qui nous importe ici, c'est de recueillir les idées fondamentales que lui prêtent les alchimistes par rapport à leur science. La table d'émeraude est comme le résumé de sa doctrine; en voici le

texte : « *Verum sine mendacio, certum et verissimum :* « *quod est inferius, est sicut quod est superius, et quod* « *est superius est sicut quod est inferius ad perpetranda* « *miracula rei unius. Et sicut omnes res fuerunt ab uno,* « *meditatione unius : sic omnes res natæ fuerunt ab hac* « *una re adaptatione. Pater ejus est sol, mater ejus* « *luna. Portavit illud ventus in ventro suo. Nutrix ejus* « *terra est. Pater omnis telesmi totius mundi est hic. Vis* « *ejus integra est, si versa fuerit in terram. Separabis* « *terram ab igne, subtile a spisso, suaviter cum magno* « *ingenio. Ascendit a terra in cœlum, iterumque descen-* « *dit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.* « *Sic habes gloriam totius mundi. Ideo fugiet à te omnis* « *obscuritas. Hic est totius fortitudinis fortitudo fortis, qua* « *vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam pene-* « *trabit :* Sic mundus creatus est. *Hinc erunt adaptatio-* « *nes mirabiles, quarum modus hic est. Itaque vocatus* « *sum Hermes Trismegistus, habens tres partes philoso-* « *phiæ totius mundi. Completum est quod dixi de opera-* « *tione solis.* » J'ai choisi le texte le plus concis; mais il en existe un autre qui rend les mêmes idées d'une manière un peu différente, cette diversité donnerait à penser qu'il existait un texte dont les deux versions diverses ne seraient que deux copies ; des recherches sur Hermès Trimegiste pourraient éclaircir ce fait d'ailleurs assez peu important pour nous. Essayons plutôt d'expliquer notre texte.

Malgré l'obscurité et la forme mystique dont il est enveloppé, on peut y voir néanmoins une in-

spiration de la philosophie orientale; c'est bien plutôt une explication abrégée de la formation du monde, qu'une formule pour enseigner à faire de l'or; le nom de celui-ci ne s'y trouve même pas. C'est ainsi qu'a été créé le monde, est-il dit, comme s'il ne s'agissait de rien autre chose. Le commentaire que donne de la table d'émeraude le traité cité, *Gloria mundi*, est très remarquable, et si son étendue ne me permet pas de le citer, j'en donnerai du moins une analyse; elle confirmera pleinement ce que j'ai avancé de l'idée qu'il faut se faire de l'alchimie dans ses rapports avec la métaphysique.

L'auteur s'efforce de ramener la table d'émeraude à l'œuvre de l'alchimiste qui cherche la pierre, mais à chaque pas il est obligé de renoncer à ses explications forcées, pour rentrer dans ses développements philosophiques inspirés par le sujet. Ainsi, après avoir expliqué l'affirmation qui sert de début à la table, en faveur de l'alchimie, sur laquelle, dit-il, les ignorants seuls peuvent concevoir des doutes, il explique l'identité de l'inférieur et du supérieur, *quod est inferius est sicut quod est superius*, par des exemples tirés de la philosophie. La matière de la pierre, dit-il, est une seule chose divisée en deux parties, la terre et l'eau : celle-ci s'élève et s'évapore, la terre est solide et fixe; mais si elles se joignent de nouveau, le contraire a lieu, l'esprit devient corps et le corps devient esprit; c'est ainsi, en effet, que les philosophes nous disent que les

corps deviennent esprits, et que les esprits deviennent des corps. Voici le passage tout entier : « *Eo* « *materiam lapidis nostri significat* (*Hermes*), *quæ res* « *est ab initio nostri operis*, *et quod res una dividatur* « *duas in partes*, *utpote in terram et aquam : tunc in-* « *surgens illa aqua fugax*, *et terra*, *quæ in fundo hæret*, « *fixata est. Sin vero iterum conjecta fuerit*, *tunc corpus* « *fit spiritus*, *et spiritus fit corpus... Nam*, *quemadmo-* « *dum philosophi loquuntur*, *quando corpora spiritus*, *et* « *spiritus corpora fiunt*, *tunc in arti adhuc nihil habetis*, « *id quod ideo*, *quod duo ista*, *utpote quod sursum as-* « *cendit*, *cum eo*, *quod deorsum descendit*, *conjungantur*, « *uniuntur atque unum corpus fiunt.* » En continuant son commentaire, l'auteur arrive à dire qu'il n'y a qu'une nature; quand le philosophe dit que ce qui est inférieur est le même que ce qui est supérieur, il entend par là qu'il n'y a qu'une seule matière. « *Idcirco philosophus ait*, *quod sursum est*, *id est quoque quod deorsum est : quo rem unam unamque essentiam significat... Hoc est*, *materia non est amplius*, *quam res unica.* » D'où il suit que toute chose sort d'une seule et même chose, d'une seule et même essence. Nous retrouvons ici le système des émanations : écoutons encore le commentateur. « *Eo vult* « *Hermes philosophus*, *omnes res ab una re*, *utpote* « *prima essentia*, *natas esse atque etiamnum hodie prima* « *de materia nascuntur....* » La conséquence qui doit nécessairement découler de ce principe, c'est que cette matière est le monde, en sorte que chercher le

secret de la pierre philosophale, c'est chercher le secret de la création. « *Innuit ibi Hermes materiam, quæ* « *ascendit, quæ in fundo remanet,* totus mundus *quem-* « *admodum etiam philosophi loquuntur* : labor noster « parvus mundus est. » On peut voir maintenant que je n'ai rien dit de trop en parlant de l'alchimie, et que celle-ci avait en réalité une portée qu'il fallait nécessairement signaler; mais voici qui est encore plus formel. Après avoir parlé des préparations nécessaires pour l'œuvre philosophique, le commentateur ajoute : « *Et hæc est hujus materiæ præparatio* « *in vase, quod pro toto mundo æstumatur, veluti hic* « *noster philosophus inquit, quod nimirum hic labor* « *minor mundus appelletur. Idque si hoc modo præpa-* « *ratum fiet, tunc gloriam, lætitiam hujus habes mys-* « *terii... Intelliges quoque quomodo mundus, ab initio* « *creatus fuit, id in hocce labore intelligere et discere* « *poteris.* » Après de pareils aveux il n'y a rien à ajouter; le grand œuvre conduit à la connaissance de la formation mystérieuse du monde : il me semble qu'un système qui va jusqu'à produire au jour de telles imaginations vaut bien la peine d'être mentionné, et ce système est l'alchimie. Il ne s'agit pas ici d'en examiner la valeur scientifique; mon unique but est de combler une lacune que je regarde comme réelle dans l'histoire de la philosophie au moyen âge; c'est un trait qui manquait à la physionomie de ces vieux penseurs, esprits si audacieux parfois, et en même temps si

comprimés et si soumis en apparence à toute la sévérité du dogme. Il n'est pas un traité d'alchimie où l'on ne trouve quelques réflexions pieuses, quelques prières bien orthodoxes, ce qui n'empêchait pas leurs auteurs de franchir les limites de l'ancien et du nouveau Testament, pour se livrer aux recherches les plus inouïes, à des espérances sans bornes comme leurs désirs. Ils n'ont fait rien moins que de chercher le principe des choses, non pas en théorie, à la manière des philosophes grecs, et comme l'ont fait les modernes à leur tour, mais dans sa réalité. C'était, sans doute, le problème que s'étaient proposé les initiés de l'ancienne Égypte; mais toujours est-il que l'Europe a vu, dans le moyen âge, cette tentative audacieuse. Ceux qui avaient toute la conscience de leurs œuvres, et il y en avait quelques-uns dans ce cas-là, voulaient voir le principe des choses, le saisir de la main, s'en emparer, et devenir, eux aussi, des Prométhées créateurs; ce qu'ils cherchaient, c'était le feu du ciel. *Idcirco Hermes ignem totius mundi patrem esset putat.* Avec lui, ils sont tout-puissants, ils peuvent tout, ils dominent la nature et la transforment : « *Ad hæc omnes morbos et metalla, humanumque cor-* « *pus propellere poteris,* dit encore notre commenta- « teur, *nec ampliorem egestatem pati audebis, omnes-* « *que bonas complexiones, hujus artis beneficio, per* « *divinam gratiam, omni in intelligentia et sapientia* « *habebis et agnosces.* » Si l'on se rappelle le prin-

cipe métaphysique sur lequel repose la science qui annonce de telles prétentions, on conviendra, je pense, qu'elle vaut bien qu'on la mentionne, et qu'en parler n'est pas un hors-d'œuvre. On s'est beaucoup occupé de la cabale; mais on peut affirmer que le travail est resté incomplet, parce qu'on en a négligé une partie. L'alchimie, c'est encore la cabale, mais la cabale en acte, cherchant les secrets les plus cachés de la nature dans la nature elle-même. Je m'y arrêterai donc encore, puisque Raymond Lulle m'en a fourni l'occasion, et que, d'ailleurs, la mention que j'en ai faite dans le chapitre sur Albert-le-Grand, nécessitait quelques développements qui trouvent ici leur place.

Si l'on veut une preuve de plus de la parenté de la cabale et de l'alchimie, on la trouvera dans le morceau suivant, assurément inspiré par l'école d'Alexandrie. On sait que la cabale n'a commencé à fleurir, c'est-à-dire à être cultivée de nouveau, qu'à l'époque des néo-platoniciens, en sorte que l'alchimie se relie au néo-platonisme, et, en général, à toute doctrine qui aboutit à l'unité de substance, et qu'on appelle panthéisme. Ce morceau est tiré d'un traité d'alchimie, intitulé : *Auctor Enchiridii physicæ restitutæ*. Lisons : « *Deus est ens æternum,* « *unitas infinita, radicale rerum omnium principium :* « *cujus essentia est lux immensa : potestas, omnipo-* « *tentia : voluntas, bonum perfectum : nutus opus* « *absolutum. Plura desideranti occurrunt stupor, silen-*

« *tium et abyssus gloriæ profundissimæ. Mundum ab*
« *æterno in archetypo suo descriptum fuisse sapientum*
« *plurimi duxerunt : archetypus autem ipse qui totus*
« *lumen, ante universi creationem in se complicatus,*
« *ceu liber sibi soli illuxit, in mundi vero productione*
« *quasi parturiens se aperuit et explicuit, opusque suum*
« *in mente, velut in matrice, prius occultum, quædam*
« *sui extensione manifestum fecit ac mundum idæalem,*
« *quasi duplicata divinitatis imagine, actualem et ma-*
« *terialem eduxit. Hoc annuit* Trismegistus, *dum Deum*
« *formam suam mutasse ac universa subito revelata et*
« *in lucem conversa fuisse refert : nihil aliud quippe*
« *est mundus, quam patens occultæ divinitatis imago.*
« *Hunc universi ortum intellexisse videntur antiqui per*
« *palladem suam e Jovis cerebro, Vulcani, nempe ignis*
« *sive luminis divini ope extractam. Æternus rerum*
« *parens, non minus in ordinando sapiens, quam in*
« *creando potens, organicam mundi molem in tam præ-*
« *clarum ordinem digessit, ut summa imis et ima sum-*
« *mis citra confusionem intermixta et analogia quadam*
« *similia sint : unde extrema totius opificii, secreto*
« *quodam nexu, per media insensibilia strictissime in-*
« *ter se cohærent, ac sponte omnia in supreni modera-*
« *toris obsequium. Et inferioris naturæ commodum*
« *consentiunt, solo notu ejus qui colligavit, solvi se*
« *passura. Recte itaque* Hermes id quod inferius est,
« simile esse ei quod est superius affirmavit. *Qui*
« *summum jus universi in naturam transfert aliam a*
« *divina natura, Deum negat : neque enim aliud in-*

« *creatum naturæ numen, aut in producendis aut in* « *conservandis expansw hujus machinæ individuis, ag-* « *nosci fas est, præter spiritum illum divini opificis,* « *qui primis aquis incubuit et confusa in chao rerum* « *semina de potentia in actum eduxit, educta per con-* « *stantem alterationis rotam versans componendo et re-* « *solvendo hæc inferiora geometrice tracta.* » Quelle magnificence dans l'expression, quelle grandeur dans la pensée! Dieu n'a pas créé l'univers d'après un type éternel : il est lui-même ce type; mais d'abord inconnu. Qu'est-ce, en effet, que ce type? C'est Dieu; mais Dieu replié sur lui-même; c'est un livre fermé. Qu'est-ce que l'univers? C'est Dieu manifesté, *in mundi vero productione quasi parturiens se aperuit*, c'est le livre ouvert; en un mot, c'est la substance se montrant dans sa force et son activité. Nous retrouverons cette donnée dans la philosophie de Raymond Lulle. Le monde n'est donc autre chose que la figure de Dieu. Reconnaître une autre nature que la nature divine, dire, en un mot, qu'il y a autre chose que Dieu, c'est être impie, c'est nier Dieu : « *Qui summum jus universi in na-* « *turam transfert aliam a divina natura, Deum ne-* « *gat.* » On retrouve ici le naturalisme, comme pouvait le produire la doctrine mystique d'Alexandrie. Telle est la philosophie que nous voyons exposée dans un manuel d'alchimie; celle-ci avait donc une valeur métaphysique; qui pourrait encore en douter?

Quelquefois les adeptes de la philosophie hermétique prennent un ton moins élevé, et cherchent à scruter la nature avec une sorte de circonspection qu'on pourrait déjà appeler méthode expérimentale, et qui prouve qu'Aristote était consulté. On trouverait quelques aperçus assez raisonnables dans le *Novum lumen chimicum*, qui renferme, d'ailleurs, une foule de rêveries sur la formation des corps et notamment des minéraux. Mais, en général, l'auteur reconnaît les droits de l'expérience, qu'il regarde comme la condition indispensable du progrès. Il pousse si loin la bonne foi, qu'il va jusqu'à dire que si Hermès, Geber et le profond Raymond Lulle renaissaient, ils ne seraient que les disciples de son temps. « *Ita nimirum et nostra ingenia eousque pro-* « *gressa sunt, præsertim in arte philosophica. Si hoc* « *revivisceret ipse philosophorum pater Hermes, et sub-* « *tilis ingenii Geber, cum profundissimo Raymundo Lul-* « *lio, non pro philosophis, sed potius pro discipulis a* « *nostris hermeticis haberentur.* » Dans un autre traité, *Demonstratio naturæ*, on trouve une distinction qui rappelle la célèbre division de Linnée, qui peut-être en a pris l'idée dans cet écrit. Nous savons qu'il a dit : « Les minéraux croissent, les végétaux croissent et vivent, les animaux croissent, vivent et sentent; » voici ce que disait, avant lui, l'alchimiste Jean de Mehung : « *Metalla saltim esse, vegetabilia vivere et crescere*, animalia vero *sensibilitatem*, « *quæ plus quam crescere habent.* » Ajoutons, cepen-

dant, que l'opinion générale des alchimistes était que les minéraux végétaient comme les plantes. Un homme qui a beaucoup étudié Raymond Lulle, le père Kirker, était encore dans ces idées, et il montrait à Rome, dans son cabinet, un morceau d'or mêlé à de l'argent, qu'il regardait comme un produit végétal; il énonce le même sentiment dans son *Monde souterrain*. Nous n'entrerons pas dans cette voie, qui n'est plus de notre sujet; je crois, d'un autre côté, avoir montré suffisamment que la philosophie hermétique ne devait pas être négligée comme elle l'a été jusque aujourd'hui, et qu'elle a droit à une petite place dans l'histoire de la philosophie, et surtout au moyen âge. Pour nous résumer en deux mots, disons qu'il faut distinguer l'alchimie en deux branches bien différentes, quoique basées sur un principe commun : l'une, à laquelle je me suis arrêté, est revêtue d'un caractère philosophique incontestable; son objet n'est rien moins que le problème métaphysique; l'autre, qui consiste dans les opérations du souffleur, appartient à l'histoire de la chimie. Il est important de faire cette distinction, pour apprécier la valeur des hommes du moyen âge qui se sont livrés à l'alchimie, tels que Raymond Lulle, dont nous allons maintenant dire quelques mots.

L'autorité de Raymond Lulle, en fait de philosophie hermétique, est presque égale à celle d'Hermès; les adeptes n'en parlent qu'avec le plus

profond respect, c'est toujours le *profundissimus Raymundus*. A leurs yeux il avait le secret de la nature; mais ce qui prouve qu'il était pour eux-mêmes bien plus un philosophe qu'un alchimiste ordinaire, c'est qu'ils le préféraient à son contemporain Arnaud de Villeneuve, comme philosophe et qu'ils regardaient celui-ci comme un alchimiste, bien plus versé que lui dans la science des fourneaux. On doit à Arnaud de Villeneuve des découvertes précieuses : ainsi on lui doit les trois acides sulfurique, muriatique, nitrique; on lui doit encore les premiers essais de distillation qui ont fourni l'alcool. On a surnommé Arnaud de Villeneuve le père de la chimie; mais si, au contraire, le nom d'alchimiste est resté à Raymond Lulle, c'est qu'il l'était réellement, mais dans un sens bien différent que celui qu'on lui donne ordinairement. En effet, le but que s'était proposé Raymond Lulle aussitôt son entrée dans la carrière, explique toute sa philosophie, aussi bien que tous les événements de sa vie de missionnaire philosophique. Il voulut convertir les Arabes en les combattant avec les armes de la science; dès lors il se fit leur disciple pour devenir leur maître; il s'imprégna de leurs doctrines, et notamment de cette philosophie cabalistique pratiquée comme en secret par quelques adeptes, et qui devait avoir un charme particulier pour son esprit exalté. D'ailleurs on peut croire qu'avant son renoncement au monde, Ray-

mond Lulle avait déjà quelque connaissance de cette philosophie, qui était vraiment celle de son pays. Il était Africain autant qu'Espagnol, car l'île Majorque ne fut conquise sur les Maures que six ans avant sa naissance. Or, les Arabes, en général, donnaient de beaucoup la préférence à la haute cabale, telle que nous en verrons un reflet tout à l'heure sur l'alchimie proprement dite ; celle-ci n'était qu'une application de la première. A la vérité, il en résulte des faits matériels, mais constatés avec négligence, et sans aucune suite dans les idées, comme Arnaud de Villeneuve en mettait dans ses opérations. Une preuve incontestable de tout ceci, c'est que Raymond Lulle, malgré son grand renom, n'est pas celui qu'on trouve cité le plus souvent dans les écrits d'alchimie quand il s'agit d'opérations, et cependant il y a beaucoup de traités sous son nom. Voici ce qu'on trouve à ce sujet dans le dictionnaire *mytho-hermétique* de Pernety. « Raymond Lulle, philosophe hermétique, l'un des « plus savants, des plus subtils, et dont la lecture « est des plus recommandées, comme ayant écrit le « plus clairement sur les principes des choses et « comme ayant le plus pénétré dans les secrets de « la nature. D'Espagnet loue particulièrement son « testament ancien, son codicille, sa théorie et sa « pratique. »

Mais son ouvrage le plus important et dont on ne conteste pas l'authenticité, est son grand art, *Ars*

inventiva veritatis. Si l'alchimie n'avait jamais été qu'une affaire de souffleur, et si la division que j'ai établie plus haut n'était pas réelle, on aurait bien tort de regarder l'*Ars inventiva veritatis*, comme faisant partie des traités sur cette matière; c'est une œuvre philosophique dans le sens de la haute cabale; en un mot, c'est un traité de la philosophie, mais qui ressemble bien peu aux sommes et aux *quodlibeta* des contemporains du docteur illuminé. Nous allons en rechercher les idées principales, sans nous arrêter plus longtemps à l'alchimie; ce que nous en pourrions dire sur Raymond Lulle ne serait qu'une répétition.

Toute la philosophie de Raymond Lulle est dans son *Ars inventiva veritatis*, ordinairement appelé *grand art* et encore *art merveilleux*, *art combinatoire;* c'est donc de là que je vais tirer les traits principaux de cette philosophie, fort peu étudiée jusqu'à présent. Il y a dans l'œuvre immense de Raymond Lulle deux choses qu'il faut séparer, si l'on veut le comprendre, savoir, le fond et la forme; celle-ci est en quelque sorte l'extérieure de la philosophie cabalistique, et ne peut que mettre obstacle à l'intelligence du fond; je l'écarterai autant que possible, l'important étant de faire comprendre les idées fondamentales de l'homme, qui, de toute la scolastique est assurément le moins connu.

Voici donc un exposé analytique de toute la philosophie de Raymond Lulle, d'après ses écrits, et

notamment d'après un petit traité ayant pour titre *Opusculum Raymundinum de auditu kabbalistico, sive ad omnes scientias introductorium* : si ce traité n'est pas directement de Raymond Lulle, il a été fait d'après ses écrits, en conservant ses propres expressions; c'est un fait dont je me suis assuré.

Entrons en matière.

Plus un objet est grand, plus il est digne d'être connu; d'où il suit que le vrai est le véritable objet de la connaissance, et comme le *vrai* suppose l'*être*, il est évident que celui-ci est comme en soi, *per se*, en tant que celui qui nie l'être se nie lui-même, car en le niant il l'affirme. C'est pourquoi l'être ou le verbe, comme inséparable des choses, est le sujet adéquat de la science cabalistique : *propter quod esse sive verbum sub ratione inseparabilitatis a rebus, est subjectum adæquatum hujus sapientiæ kabbalisticæ*. Remarquons ici deux choses : le principe général, l'être; puis son identité avec le verbe, d'où la puissance des signes cabalistiques. L'être ou le verbe étant le principe régulateur de toutes choses, il en résulte que la science dont il est l'objet est la science suprême, régulatrice de toutes les autres. Nous retrouvons ici la supériorité revendiquée pour la métaphysique. La raison que donne Raymond Lulle est à remarquer; c'est, dit-il, qu'il y aurait une suite de sciences à l'infini, et par conséquent point de certitude; ceci n'est rien autre chose que la revendication d'un principe absolu qui n'ait pas besoin

de preuves. La cabale, comme toute science, contient trois parties : le sujet, le but, et le moyen; de là une division correspondante dans le grand art, et déjà on peut entrevoir le caractère d'universalité qui le distingue. La première partie se subdivise aussi en trois autres qu'il est essentiel de faire connaître. La première contient l'alphabet et les figures; la seconde s'occupe de la quiddité des parties; la troisième, des règles dont fait usage la cabale. Cette dénomination de cabale signifie proprement sagesse ou science parfaite. Voici l'étymologie que Raymond Lulle en donne : « *Dicitur hæc doctrina Kabbala,* « *quod idem est secundum Hebræos, ut receptio veritatis* « *cujuslibet rei divinæ revelatæ anime rationali, et se-* « *cundum modernos kabbalistas Rabbala. Cum sit nomen* « *compositum ex duabus dictionibus, videlicet, abba et* « *ala : abba enim, arabice, idem est quod pater latine; et* « *ala, arabice, idem est quod Deus meus, et cum Deus* « *meus nomen nihil aliud importet nisi Christum...* « *Filius Dei; et Filius Dei nihil aliud importet, nisi sa-* « *pientiam divinam; propterea dicimus quod hoc voca-* « *bulum kabbala, quod scribitur per litteram k, nihil* « *aliud est arabice importans latine prœter surabundans* « *sapientia. Est igitur kabbala habitus animæ rationalis* « *ex recta ratione divinarum rerum cognitivus.* » Raymond Lulle est le premier parmi les scolastiques, qui ait introduit la cabale dans la philosophie, et nous voyons qu'il avait puisé aux sources; aussi

l'origine et le caractère de ses doctrines ne peuvent laisser aucun doute.

L'emploi des lettres alphabétiques a pour objet la construction des figures et la combinaison des principes avec les règles; pour faciliter la connaissance de la vérité, chaque lettre a une signification très étendue; et, par conséquent, vient en aide à la mémoire; les lettres employées, au nombre de neuf, sont les suivantes : B, C, D, E, F, G, H, I, K. Du reste, je ne m'arrêterai pas à cette partie, toute de convention et de forme extérieure; je chercherai de préférence à faire ressortir les idées qui sont au fond de ces modes de la cabale. La valeur des lettres une fois déterminée, viennent les figures disposées pour les opérations de l'intelligence; ainsi, par exemple, la première indique la liaison du sujet et de l'attribut, par quoi il faut entendre l'identité de ces deux termes, ce que Raymond Lulle appelle conversion simple des premiers principes, comme l'être est le bien, le bien est l'être; l'Éternel est l'être, l'être est l'Éternel; c'est l'identité absolue qui siége au sommet de l'échelle des êtres. De plus, la même figure conduit aux rapports des êtres entre eux et aux rapports des qualités vers les êtres; c'est l'emblème du tout et des parties, de l'être et des êtres. « *In hac figura est aliquod generalissimum et est ipsum esse, et aliquod specialissimum, ut homo, angelus, vel bos, inter quæ intellectus humanus scalam habet ascensus et descensus a genera-*

« *lissimo ad specialissimum.* » Ainsi s'exprime Raymond Lulle, en la première partie de son Grand Art. Ici nous rencontrons un des points les plus obscurs de la philosophie cabalistique. La raison que donne Raymond Lulle de ces rapports qui aboutissent à l'identité absolue, c'est que sous l'être est le bien, *sub esse continetur bonum*, et sous le bien est contenu ce qui est, *sub bono continetur ens;* parce que, ajoute-t-il, tout être (*ens*) est bon, *quoniam omne ens est bonum*, et que tout bien n'est pas *un être; non tamen omne bonum est ens.* Pour comprendre notre docteur illuminé, il faut sans doute regarder l'*ens* comme une partie du *esse;* ainsi, celui-ci précède l'autre; de plus, il est identique au bien : donc celui-ci est antérieur à l'*ens;* il est à à l'état d'universalité, tandis que celui-là n'a qu'un caractère particulier. Toujours est-il que l'*ens* dépend du *esse* et du *bonum*, comme substance et prédicat. « *Quare esse et bonum precedens ipsum, et ens non est* « *bonum nisi a bonitate ipsius esse, quod primum om-* « *nium rerum principium.* » L'être lui-même n'est bon que par son essence, qui se communique à chaque être. « *Et esse non est bonum, nisi, per suam-* « *met essentiam quæ est communicativa cuilibet enti.* » Il est évident que par *ens*, il faut entendre un être particulier. Nous aurons occasion de revenir sur ce sujet; l'important est de remarquer le caractère métaphysique du point de départ. On peut voir que la première figure a un sens, et que la philosophie

de Raymond Lulle n'est pas une pure rêverie. Notre auteur poursuit sa pensée avec une justesse de vue qui prouve de sa part une grande force de tête, et je comprends que son *Grand Art* n'ait paru à quelques-uns qu'une logique; mais ce serait tout au moins une logique transcendentale. Ainsi, la seconde figure comprend trois triangles qui servent de développement à l'idée-mère de la première : le premier indique la différence, la concordance et l'opposition qu'il y a entre les êtres; les deux autres ont une division analogue et qui rentre dans celle du premier triangle; c'est ainsi que le second a pour objet le principe, le moyen et la fin. Les exemples sont toujours pris de haut : l'homme ne peut être un animal sans la vie, ni vivant sans le corps; mais le corps est impossible sans la substance : celle-ci, sans l'être pris simplement; celui-ci, à son tour, ne peut pas être sans le bien, lequel a besoin de l'être lui-même. Voilà comment Raymond Lulle remonte, par ses rapports, du particulier au général et à l'absolu.

Le sujet adéquat de la science c'est l'être, comme l'a déjà dit Raymond Lulle, et comme il le répète encore en s'occupant de la *quiddité* des parties du sujet. Il nomme parties les trois aspects sous lesquels il se révèle d'abord, et qui sont : l'unité, le vrai, le bien; il appelle encore les trois premières, conceptions de l'esprit, ou conceptions transcendantes; *qui conceptus transcendentia vocantur.*

Elles sont les conceptions premières de l'esprit, parce qu'elles se révèlent *a priori* : *per se apud intellectum, sunt nota.* La notion de l'être est tellement absolue, qu'il en fait la loi suprême, et qu'elle domine tout, même celle de l'éternel et du nécessaire, car ces deux dernières supposent celles de l'être : « *et quoniam esse communius est necessario et* « *æterno, quia omne necessarium est esse.* » De plus, tout être n'est pas nécessaire, puisque l'individu ne l'est pas, en tant qu'individu. Ici reparaît la différence entre le *esse* et le *ens*, c'est pourquoi Raymond Lulle, en nous disant que Dieu est bon, ajoute que Dieu n'est pas *un être, ens*, parce qu'il est le verbe, et que le bien ne peut pas se transformer en *un être*, attendu qu'il est plus vaste que tout être. En résumé, l'être, *esse*, est ce qui domine tout, il est connu *a priori*, et n'a pas besoin d'être défini; mais il n'en est pas de même des conceptions qu'on peut en avoir. Nous remarquerons que cette prédomination de l'idée de l'être, *esse*, couvre, pour ainsi dire, tout autre idée, même celle de Dieu, en tant qu'elle est distincte. Dieu est égal à l'être, mais il se confond avec lui, il s'abîme dans son éternelle immensité, d'où il ne sort que pour laisser voir quelque chose qui n'est ni Dieu ni l'être, mais une face de celui-ci, une ligne de démarcation, un *conceptus animi*. Je n'ai pas besoin de faire ressortir le caractère d'une telle philosophie; il indique assez quelles sont les sources

où Raymond Lulle a puisé. L'être étant révélé par les aspects sous lesquels il se présente, le docteur illuminé est conduit à déterminer la nature de ces aspects, ou attributs, c'est le sujet de la troisième partie du premier traité; il désigne ces attributs par le mot *quidditates*. Cette question est celle des universaux, ayant pour objet de savoir si les qualités sont des êtres ou non, et c'est ici une occasion de voir combien Raymond Lulle diffère des autres docteurs scolastiques. Il s'inquiète aussi peu du réalisme et du nominalisme que s'il ne les connaissait pas, non que je veuille dire qu'il les ignorait; mais à voir le peu de souci qu'il en prend, et en général, de toute la philosophie du temps, on serait tenté de se demander ce qu'il était venu faire à Paris. Il n'est ni pour les thomistes, ni pour les scotistes; s'il entre dans leurs écoles, c'est pour secouer la tête, mais les débats animés entre les deux sectes rivales ne l'émeuvent que fort peu. C'est qu'il n'est le disciple d'aucune, c'est qu'indépendamment de l'idée fixe qui le préoccupait sans cesse, il avait une autre origine philosophique, lui qui poursuivait les doctrines d'Averroës, cet oracle des scolastiques de l'occident. Aussi ce n'est pas comme les réalistes, ni comme les nominaux qu'il va résoudre la question agitée par ceux-ci; il ne demeure pas dans l'exagération des uns, et encore moins dans l'excessive antipathie des autres pour tout ce qui se rapprochait de l'idéalisme; Raymond

Lulle prend l'idée des attributs de l'être dans l'idée de force, et c'est peut-être une des raisons qui ont porté Leibnitz à s'occuper beaucoup du docteur illuminé. Son raisonnement, pris superficiellement, semble de peu de valeur ; mais en y regardant de près, on est forcé de reconnaître qu'il ne manque pas de vérité. J'ai dit que c'était l'idée de force qui lui servait à expliquer les attributs de l'être ; en effet, qu'est-ce que le bien? c'est l'être par la vertu duquel toute chose est bonne, en sorte qu'il n'est tel que parce qu'il agit ; c'est pourquoi l'être qui produit le bien n'est rien que le bien lui-même se manifestant par l'acte. En d'autres termes, le bien c'est l'être bon en action : « *Bonum est esse gratia cu-* « *jus omnia sunt bona, igitur non inest bono nisi agat* « *bonum, quare esse bonificans non est nisi bonum.* » Il en est de même pour les autres attributs, la grandeur, l'éternité, la puissance, la volonté, etc. Ainsi, l'être est une force sans cesse en activité, c'est la substance éternellement cause et se manifestant par ses actes. Il suit de là que les attributs considérés hors de l'être sont des abstractions, sont des faits et non des êtres, ou plutôt ce sont les traits sous lesquels se montre la réalité. L'essence elle-même est comprise dans cette catégorie ; seule, ce n'est qu'une abstraction, mais considérée en acte et comme une force, c'est l'être : « *essentia sive essen-* « *tieitas est abstractum de esse, quoniam est actus ejus* « *et sua profectio, ratione cujus esse non agit, nisi esse.* »

Ainsi le docteur illuminé ne l'est pas au point de tomber dans un idéalisme extravagant, comme celui qui sort des principes de l'idéalisme éléatique. Il a compris qu'immobiliser la matière, c'était n'en faire plus qu'une abstraction, que son premier caractère était la force; comme l'acte le principe de son existence et de sa manifestation. Raymond Lulle ne gagne pas à être cité, car son langage est assurément le plus barbare, je dirai presque le plus intelligible de toute la scolastique, c'est pourquoi celui qui essaye d'en faire ressortir les idées principales a besoin d'indulgence; cependant je citerai un passage de son *Grand Art*, sur le point qui nous occupe, en demandant de nouveau qu'on oublie la forme pour ne s'occuper que du fond. « *Relictis igitur terminis significantibus esse divinum*, « dit-il, *dicimus quod esse est communius cœteris omnibus, et per se notum, et non egit declaratione, tamen partes ejus, hic declarantur : unde bonum consideratum in hoc negotio est esse gratia cujus omnia bona sunt, igitur non inest bono nisi ut agat bonum : quare esse bonificans non est nisi bonum. Magnum est esse gratia cujus omnia sunt magna; non inest ergo magno nisi ut agat magnum. Quare esse magnificum est magnum, et propterea non inest ei nisi magnificare. Durans est esse gratia cujus omnia habent durationem, quare esse durificans est durans æternum; non inest igitur æterno nisi æternificare, aut secundum esse individuare, aut secundum esse speciale. Potens*

« *est esse gratia cujus omnia sunt potentia, quare esse* « *potentificans cujus proprium non est nisi potentificare.* « *Sapiens est esse gratia cujus omnia sunt scibilia, quare* « *esse sapientificare. Volens est esse gratia cujus omnia* « *sunt volentia : esse igitur voluptuosificans non est nisi* « *volens. Virtuosum est esse, gratia cujus omnia sunt* « *virtuosificare. Verum est esse gratia cujus omnia sunt* « *vera; est igitur proprium veri verificare, quare esse* « *verificans non est nisi verum. Gloriosum est esse cujus* « *gratia omnia sunt gloriosa, atque dilectabilia; esse* « *igitur glorificans, non est nisi gloriosum proprium cu-* « *jus, non est nisi gloriosificare. Hæc enim sunt partes* « *esse quod est hujus sapientiæ subjectum ad æquatum* « *quæ ei attribuantur.* »

C'est ainsi que Raymond Lulle explique les quiddités des parties du sujet, c'est-à-dire les attributs du sujet ou de l'être; nous voyons qu'il n'en fait pas, comme les réalistes, des réalités en dehors du sujet, ni qu'il ne morcelle pas celui-ci comme les nominalistes, en détruisant toute unité. Au milieu de la dispute des écoles, et quand Duns Scot est dans toute sa gloire, il donne en problème une solution que nous avons déjà vue dans Duns Scot, mais présentée autrement; ce n'est pas là que l'a prise le docteur illuminé, et on ne peut trop remarquer ce fait qui devient pour Raymond Lulle un vrai titre de gloire. Cette conception de substance manifestée par l'acte, cette substance donnée comme une force pour qui l'acte est en quelque sorte la condition

d'existence, est une idée que nous retrouvons à notre époque dans un langage qu'on sera bien aise d'entendre après celui de Raymond Lulle. En résumant les deux systèmes des écoles d'Ionie et d'Élée, M. Cousin dit : « Une unité absolue qui ne sort pas « d'elle-même ou ne projette qu'une ombre, a beau « accabler de sa grandeur et ravir de son charme « mystérieux, elle n'éclaire point l'esprit, et elle « est hautement contredite par celles de nos facul- « tés qui sont en rapport avec ce monde et nous at- « testent sa réalité, et par toutes nos facultés actives « et morales, qui seraient une dérision et accuse- « raient leur auteur, si le théâtre où l'obligation de « s'exercer leur est imposée n'était qu'une illusion « et un piége. Un Dieu sans monde est tout aussi « faux qu'un monde sans Dieu ; une cause sans ef- « fets qui la manifestent, ou une série indéfinie « d'effets sans une cause première, une substance « qui ne se développerait jamais, ou un riche dé- « veloppement de phénomènes sans une substance « qui les soutienne ; la réalité empruntée seulement « au visible et à l'invisible : d'une et d'autre part, « égale erreur et égal danger, égal oubli de la nature « humaine, égal oubli d'un des côtés essentiels de « la pensée et des choses. » Raymond Lulle est aussi loin de cette forme de langage que son siècle est loin du nôtre ; mais ce que nous venons de voir si bien dit, il l'a pensé ; il a eu la même idée, non pas à l'état d'enveloppe et comme un pressentiment

dont lui-même ne se serait pas rendu compte, et comme cela est peut-être arrivé à Guillaume de Conches, non : le docteur illuminé a eu là une conception pleine et entière, il l'a développée et en a fait une théorie, qu'il reproduit en différents endroits de son *Grand Art*. Ainsi, en parlant des *quiddités des premiers principes*, il rappelle que les premiers principes de la philosophie cabalistique sont tirés des parties du sujet, parce qu'en étudiant ces principes on étudie le sujet lui-même dans son action et dans son développement. « *Prima hujus sa-* « *pientiæ principia sunt abstracta partium subjecti quæ* « *sunt bonitas..... Sicut non essentia sive essentieitas* « *est abstractum de esse quoniam est actus ejus, et sua* « *profectio, ratione cujus esse non agit, nisi esse,* etc. C'est toujours la même forme, mais aussi la même pensée ; c'est pour lui un principe, d'où il fait une théorie qu'il vient poser à côté de celle du réalisme.

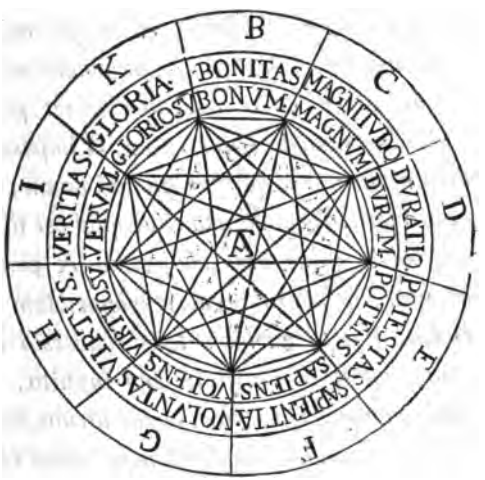
Telle était donc la manière dont Raymond Lulle envisageait ce point important de la philosophie au moyen âge; c'est par là aussi que se termine l'exposé des principes généraux sur lesquels repose toute sa doctrine. Cette première partie, subdivisée en trois autres parties, est, comme on voit, très importante; les deux dernières n'en sont, en quelque sorte, que le développement. Ainsi, le second traité ou deuxième partie de la science cabalistique, a pour objet la fin de cette science, c'est-à-dire l'intelligence parfaite de tout ce qui peut être connu :

« *Finis quæsitus in hoc methodo non est nisi modum* « *cum quo coæquatur intellectus, cum re intellecta de* « *uno quoque scibili.* » La troisième partie contient le moyen ou milieu, *medium*, d'arriver à cette fin; d'où il suit que c'est dans ces deux dernières parties que se développent toutes les ressources de la cabale. C'est au moyen des figures qu'ont lieu ces pratiques de l'art; voici comment s'exprime M. de Gérando à ce sujet : « En partant de l'hypothèse que « les combinaisons logiques des idées représentent « l'empire des réalités; que les êtres se forment, « comme nos conceptions, par une dérivation pro- « gressive des notions les plus générales; en dis- « tribuant la nomenclature des idées abstraites d'a- « près le rôle qu'elles jouent dans ces combinaisons, « on peut représenter d'avance le tableau de tous « leurs éléments possibles; et composer ainsi, *a* « *priori*, une sorte d'arsenal de la science. Qu'on « affecte ensuite, à chacune des divisions de la no- « menclature, des signes conventionnels, tels que « les lettres de l'alphabet, par exemple; qu'on trace « des tableaux figuratifs, propres à exprimer toutes « les évolutions que ces termes peuvent subir en « s'associant entre eux, on obtiendra, par un arti- « fice tout mécanique, un nombre indéfini de for- « mules qui composeront une sorte d'algorithme « métaphysique. Tel est le Grand Art de Raymond « Lulle. Il place sur autant de colonnes ce qu'il « appelle les principes ou *prædicats*, divisés en deux

« ordres, absolus ou relatifs; il y range les ques-
« tions possibles, les sujets généraux, les vertus et
« les vices; à chaque colonne, il assigne neuf
« termes. Il construit ensuite des cercles concen-
« triques les uns aux autres et mobiles, dont cha-
« cun correspond à l'une des colonnes de son ta-
« bleau, et dont les rayons correspondent aux
« différents termes de ces colonnes. Ces cercles,
« dans leurs positions respectives, placent ces ter-
« mes en regard, suivant les corrélations variées,
« et engendrent ainsi toutes sortes de propositions.
« On ne peut mieux comparer ce jeu qu'à la ma-
« chine imaginée par Pascal, pour exécuter les
« quatre règles de l'arithmétique. C'est un moyen
« de parler et d'écrire sur toute sorte de sujets,
« sans se donner la peine de penser : les révolutions
« des figures emblématiques remplacent les médi-
« tations de l'esprit; il n'est pas besoin de dire
« qu'elles tiennent lieu également de la connais-
« sance des faits; car, d'après la supposition fon-
« damentale, une telle connaissance est absolument
« oiseuse. Cette réflexion nous explique comment
« Lulle a pu composer un aussi grand nombre
« de livres; il eût pu, certes, les composer pen-
« dant son sommeil, à l'aide d'un moteur qui eût
« mis sa machine en jeu. Cet artifice une fois ima-
« giné, Lulle l'a varié en mille manières, lui a
« donné mille développements. Tantôt ce sont des
« tableaux synoptiques, tantôt des arbres généalo-

« giques, auxquels il ne manque pas de donner le « nom d'*Arbre de la science*. Seulement, il lui fal- « lait une symétrie rigoureuse, des nombres déter- « minés; et, comme la région des idées ne se prête « pas ainsi aux caprices du mécanicien, il lui a « fallu contraindre, bon gré, malgré, toutes les « notions à s'arranger dans les cases, à se réduire « aux compartiments qui leur étaient nécessaires. »

Si mon but était de faire connaître le mécanisme de la machine du Grand Art, je ne me bornerais pas à emprunter ce peu de paroles à M. de Gérando, et j'essayerais d'en donner une explication détaillée; mais cette machine n'est, à mes yeux, qu'une forme qu'il faut écarter pour ne laisser voir que les idées qu'elle recouvre. Je me bornerai donc, pour satisfaire la curiosité, si elle peut être excitée sur ce point, à donner la première figure, que voici.



Au lieu d'en expliquer le mécanisme, ce qui, d'ailleurs, ne serait qu'une explication plus ou moins inexacte, je citerai le texte d'une des applications qu'en fait Raymond Lulle, et dans lequel on trouve le développement des principes que nous avons vus plus haut. Lisons.

« *In hac figura quidem prima spherica quæ* A *intitu-*
« *latur, quæritur primo, utrum in ordine naturæ sit*
« *aliquid unum in cujus esse subjectum et prædicatum*
« *convertantur essentialiter et identitative, cui respon-*
« *dendum est affirmative. Alioquin conversiones simpli-*
« *ces et rerum æqualitates essent destructæ, et sic æter-*
« *nitas esset superior, et communior ipsa bonitate,*
« *magnitudine, bonitate, per infinitam durationem.*
« *Et sic bonum aliquod esset æternum, non tamen*
« *omne æternum esset aliquod bonum, quod est incon-*
« *veniens; et similiter omne magnum esset æternum,*
« *sive magnum esset æternum, et tamen omne æter-*
« *num esset magnum. Insuper omne potens esset æter-*
« *num, non tamen omne æternum esset potens, et*
« *multa alia incommoda sequerentur, et impossibilia, si*
« *in ordine naturæ non daretur aliquid unum, in cujus*
« *esse, et cœtera. Secundo quæritur quid est illud unum*
« *in quo, vel in cujus esse subjectum et prædicatum*
« *convertuntur, ut supra ; cui respondendum est illud*
« *esse Deum. Patet, quoniam talis conversio a æqua-*
« *liter, non potest esse nisi in uno infinito, et supe-*
« *riori ipso æterno. Quæritur tertio utrum divina bo-*
« *nitas habeat magnam bonificationem, sicut intellectus*
« *ejus habet magnam intellectionem, cui respondendum*

« *affirmative : alioquin sequeretur quod in Deo esset* « *aliquid inferius, quod est absurdum..... Et quæritur* « *quinto utrum Deus faciat omnia, sicut sua essentia* « *omnia comprehendit, cui respondendum est affirma-* « *tive, alioquin sua bonitas non esset omnibus entibus* « *communicata; et sic daretur in natura aliquod ens non* « *bonum, quod est longe falsum. Quæritur sexto utrum* « *Deus sit agens voluntarium, cui respondendum est* « *affirmative : alioquin nullum esset agens liberum, sed* « *omne esset alligatum, et sic non daretur bonum per* « *essentiam, nec magnum, nec potens*, etc. »

Le but de cette application de la première figure, est l'identité du sujet et du prédicat dans l'être; cet être, c'est Dieu, que l'auteur fait rayonner dans toute la nature; ainsi, Dieu fait tout; il embrasse tout dans son essence, parce que, s'il en était autrement, sa bonté, par exemple, ne serait point partout; il y aurait dans la nature quelque être qui ne serait pas bon, *quod est longe falsum*. Si Dieu est un agent volontaire, c'est qu'il n'y aurait, sans cela, aucun agent libre; ainsi, Dieu est partout, c'est ce qui est. Mais, en même temps, cette existence se révèle par l'acte, par la force; l'*être* et l'*agir* sont identiques en lui; tout attribut le révèle, et nous semble trouver ici cette loi formulée de nos jours : Toute qualité suppose un sujet.

On trouve inséré dans le recueil de l'Académie des inscriptions et belles lettres, trois notions sur Raymond Lulle, une autre sur ses écrits et une

dernière sur ses sectateurs; ces notions sont dues à M. de Gérando. Dans l'exposé que je viens de faire, j'ai cru devoir adopter une autre marche que celle suivie par l'auteur de ces trois mémoires remarquables. L'espace ne me permettant pas d'entrer dans de longs développements, je me suis attaché avant tout, et suivant ma coutume, au fond des choses, l'important étant bien plus de connaître les idées que la forme quelquefois bizarre sous laquelle Raymond Lulle les a présentées. Je ne m'arrêterai donc pas derrière la machine fort compliquée au moyen de laquelle la cabale prétendait conduire au savoir universel; ce n'est plus qu'une affaire de pratique à laquelle on tient d'autant moins qu'on n'y croit pas. Mais il en est de même ici que dans la première partie, la forme cache souvent des idées; j'en citerai un exemple. Ainsi, une des questions à résoudre par le moyen des figures est celle-ci : le monde est-il éternel ? Cette question fait partie de la table où se trouvent des lettres rangées en colonnes, et qui indiquent, les unes l'affirmative, et les autres la négative. Par la position de ces lettres et leurs rapports entre elles, on trouve les motifs qui font prévaloir l'affirmative ou la négative. Voyons cette question en langage ordinaire. Raymond Lulle répond négativement, et voici comment il raisonne. Si le monde était éternel, il serait éternellement beau, grand et magnifique, cette beauté éternelle ne rencontrerait aucun obstacle ni aucun temps et

ni aucun lieu ; donc il n'y aurait pas de mal dans le monde ; ce qui est démenti par l'expérience. Le monde étant composé de bien et de mal, celui-ci serait éternel comme le bien, le mal serait immuable et indestructible comme l'éternité ; ce qui n'est pas ; donc le monde n'est pas éternel. En d'autres termes, le monde, dans lequel il y a du mal, gravit sans cesse vers la perfection, d'où il suit qu'il n'est pas éternel. Ajoutons les questions que Raymond Lulle pose sur Dieu, et qu'il résout toujours par sa machine cabalistique. Dieu existe, dit-il, parce que sans lui rien ne serait ; il est l'être nécessaire, parce qu'il n'y en aurait aucun. Qu'est-ce que Dieu ? C'est l'être qui n'a besoin de rien hors de soi, et dont toutes choses ont besoin ; c'est l'être parfait et infini ; autrement le souverain bien ne serait pas la souveraine perfection. Qu'est-ce que Dieu comparé à autre chose ? c'est la force créatrice et active dans tout le créé, dans tous les actes. Qu'est-ce que Dieu avec autre chose ? Il est avec le tout créé ou avec le monde, pieux, humble, miséricordieux, puissant, juste, etc. Enfin, à la question de savoir s'il y a une pluralité en Dieu, Raymond Lulle répond avec beaucoup d'adresse, de manière à ne pas toucher au dogme de la Trinité, sans toutefois renoncer aux données fondamentales de la philosophie. En considérant l'essence divine, il n'y a aucune pluralité en Dieu ; mais en considérant ses corrélatifs, on trouve qu'il y a plu-

qui ont le plus marqué dans la science; toutefois ces titres ne sont pas les seuls; il a un mérite personnel qu'on ne peut lui refuser sans injustice. C'est assurément une des plus puissantes intelligences de son siècle; son grand art en est une preuve. On peut à peine se figurer ce qu'il dut falloir de combinaisons, de recherches et de patience pour coordonner et rendre visible à l'œil un système aussi compliqué, et qui avait pour objet le savoir universel. Ce système, ramené à une opération purement mécanique, devait répondre à toutes sortes de questions, et donner à tout le monde, même aux plus ignorants, de l'esprit et de la science. C'était plus qu'une langue universelle, c'était la science de tout et pour tous, une sorte de panthéisme scientifique qui effraie l'imagination. M. de Gérando paraît croire que Raymond Lulle réalisa toute sa conception et qu'il en profita pour la composition de ses ouvrages; le fait me paraît douteux, cependant son Grand Art autorise cette opinion. Ce Grand Art n'a été regardé que comme une méthode nouvelle, par quelques-uns; c'est une méthode sans doute, et Raymond Lulle emploie très souvent ce mot, c'est une méthode qui, au lieu de se borner aux proportions de la logique, avait toute l'extension que comportait la cabale, dont les prétentions étaient sans bornes. Rappelons-nous que l'alchimie, dans sa plus haute signification, n'est qu'une face de la cabale; le but de ses recherches était la découverte du principe

des choses, ou de la matière première, comme on disait, de cette essence qui est la base de l'existence dans les trois règnes; de là toutes les tentatives de l'alchimiste et son laboratoire. Le Grand Art de Raymond Lulle est comme l'autre face de la cabale : comme elle, il part d'un principe métaphysique donné *a priori;* et laissant à l'alchimie le soin de réaliser l'hypothèse au fond de son creuset, il en fait sortir toutes les conséquences relatives à la connaissance; en d'autres termes, par la valeur des signes et leur combinaison, il cherche la valeur et la combinaison de tous les éléments de la réalité. Une telle conception, fût-elle entièrement impossible à réaliser, ce qui n'est pas douteux, elle ne pouvait cependant pas sortir d'une tête ordinaire, elle demandait autant de force de raisonnement que d'imagination. Que n'a-t-on pas dit de la machine de Pascal? Et certes elle est bien loin de celle de Raymond Lulle. Mais cependant, si le Grand Art n'est qu'une chimère, l'histoire ne doit-elle voir dans son auteur qu'un homme bizarre à signaler, semblable à ces têtes ardentes, mais de peu de valeur, comme on en vit après lui, et dont il est le promoteur? Cette conclusion à l'égard de Raymond Lulle serait tout à fait injuste; il ne faut, pour le prouver, que le comparer à ceux qui ont marché sur ses traces.

La philosophie de Raymond Lulle est la cabale, quelques-uns même prétendent que l'Arabe Abenezron eut, le premier, l'idée de la méthode ensei-

gnée dans le Grand Art; d'ailleurs Raymond Lulle dit formellement que son grand art n'est autre chose que la cabale des Juifs. Quoi qu'il en soit, ce qu'il faut bien constater, c'est qu'il y a deux choses dans le Grand Art, comme je l'ai déjà dit de la cabale; il y a le procédé extérieur, la méthode si l'on veut, et les idées; il a pour objet celui de la cabale, l'être, *esse*. La question se réduit donc à savoir si la cabale est un système philosophique qui vaille la peine d'être rappelé; mais cette question en amène une autre : y a-t-il quelques rapports entre la cabale et les autres systèmes de philosophie? tous les systèmes qui ont le même objet se ressemblent, au moins par le fond; or, la cabale a pour objet l'être, donc tous les systèmes qui ont aussi l'être pour objet, ont avec la cabale des rapports évidents. Cette dernière, telle que Raymond Lulle nous l'a donnée, a pour but d'établir entre l'intelligence et l'objet une sorte d'équation, de manière que l'une connaisse parfaitement l'autre, *modum cum quo coæquatur intellectus humanus cum re intellecta;* ainsi le Grand Art réduit à ceci : l'être étant donné, quel procédé faut-il employer pour le connaître sous toutes ses faces? Maintenant une telle doctrine peut-elle avoir une valeur réelle? C'est incontestable, et l'homme qui a prétendu établir cette doctrine, eût-il été trop loin, est cependant un philosophe à étudier. D'ailleurs on a pu voir, par la courte indication que j'ai donnée de ses principes, qu'il a droit à être compté parmi les

noms sérieux de la philosophie, et c'est ce qui le distingue de plusieurs autres qui ont réellement donné dans les travers qu'on ne peut pas reprocher à Raymond Lulle.

Concluons que le docteur illuminé fut un des hommes les plus extraordinaires du moyen âge, autant par l'étendue et la force de son intelligence que par l'excentricité de son esprit. Il a été jugé sévèrement par les hommes positifs en philosophie, et les jugements ont été d'autant plus rigoureux que ceux qui les portaient ressentaient plus d'éloignement pour tout ce qui avait trait au mysticisme. Agrippa, qui d'abord l'avait admiré, cherche à le tourner en ridicule dans le *De vanitate scientiarum;* Bacon et Gassendi l'ont fort maltraité ; les écrivains de Port-Royal n'ont pas été beaucoup plus indulgents; Leibnitz en a jugé autrement, parce que d'abord il le connaissait beaucoup mieux, tandis que les autres en ont parlé un peu à la légère ; ensuite parce qu'il y a vraiment de la philosophie dans Raymond Lulle, et qu'elle n'est pas sans avoir peut-être influé sur celle de Leibnitz. Il est incontestable, en effet, que le Grand Art a été pour quelque chose dans un projet qui préoccupa Leibnitz, une partie de sa vie; il voulait transformer la tentative de Raymond Lulle en celle d'une langue universelle, idée qui traversa aussi l'esprit de Roger Bacon. Quant à Leibnitz, on sait qu'il avait cherché à construire une espèce d'alphabet des pensées humaines. Cet alphabet devait se com-

poser d'un certain nombre de caractères correspondant à nos idées les plus élémentaires, ou, ce qui serait plus juste, aux éléments de nos idées. Les idées complexes, à leur tour, devaient être représentées par les combinaisons des caractères primitifs. Par là, on pouvait aller, comme Raymond Lulle, dans son Grand Art, des idées simples aux idées composées, et réciproquement, à la suite de ces opérations, devaient venir les moyens de démonstration de toutes les vérités, toujours par les caractères qui se trouvaient dès lors révêtus de la puissance des signes algébriques. Qui ne reconnaîtrait pas là une transformation du Grand Art de Raymond Lulle? Leibnitz ne renonça jamais à cette idée. Il ne s'agirait, dit-il quelque part, que de trouver certains termes ou formes d'énoncer des propositions métaphysiques, qui serviraient comme de fil dans ce labyrinthe, pour résoudre les questions les plus compliquées. On comprend par là, pourquoi Leibnitz n'a pas repoussé avec dédain Raymond Lulle, comme l'ont fait beaucoup d'autres. Ce ne serait pas beaucoup ajouter à la gloire du docteur illuminé que de citer la manière dont le jugeaient ses partisans en Espagne.

On avait dit, en parlant d'Aristote, qu'il n'y avait que l'Antechrist qui dût bien entendre la doctrine du stagyrite; les docteurs espagnols, pour renchérir sur cet éloge, dirent que Raymond Lulle avait donné son Grand Art afin qu'on pût refuter

futer l'Antechrist à son tour, et tourner ses arguments contre lui-même.

Il me reste maintenant, pour compléter l'idée philosophique représentée par Raymond Lulle, à la poursuivre dans quelques-uns de ses imitateurs ; je ne dirai rien toutefois de l'alchimie, n'ayant pas même voulu reproduire pour Raymond Lulle en particulier, ce que j'avais dit en général : le fond des idées était toujours le même. L'histoire de la pensée au moyen âge ne permettait pas de garder un silence absolu sur l'alchimie ; mais il a suffi d'en avoir montré le véritable caractère dans ses rapports avec la philosophie. La cabale aussi a été cultivée, et l'on comprend qu'elle devait avoir de l'attrait pour des imaginations ardentes, qui ne manquaient pas d'en tirer les dernières conséquences. Il en fut de la cabale de Raymond Lulle comme du néo-platonisme ; après celui-ci on vit les théurgistes ; après le docteur illuminé, les cabalistes réputés magiciens. Ceux-ci sont en grand nombre : parmi eux on remarque Agrippa, Capnion, auteur d'un livre très remarquable, *De verbo mirifico ;* Reuchlin, Pierre d'Apono, Cardau, Paracelse ; je ne mentionnerai que les trois derniers, pour ne pas donner plus d'extension à un sujet qui sortirait par trop du cadre de ces études. Je choisis le premier, parce qu'il est moins connu, les deux autres, parce qu'ils sont l'expression la plus complète du système.

Pierre d'Apono, né en 1250, fut un des hommes

les plus instruits de son siècle; médecin et philosophe, il fut accusé de magie et jeté dans les prisons de l'inquisition. Il mourut pendant qu'on instruisait son procès, ce qui fit qu'on ne put le brûler qu'en effigie. Pour faire connaître Pierre d'Apono et les jugements divers qu'on a portés sur lui, je citerai un passage de Naudée (*Apologie des grands hommes accusés de magie*, ch. 12) : « C'est « un homme qui a paru comme un prodige et mi- « racle parmy l'ignorance de son siècle, et qui, « outre la cognoissance des langues et de la mede- « cine, avoit tellement recherché celles des sciences « moins communes, qu'après avoir laissé des tesmoi- « gnages très amples, par ses escrits de physiogno- « mie, géomance et chiromancie, de ce qu'il pouvoit « en chacune d'icelles, il les abandonna toutes, avec « la curiosité de la jeunesse, pour s'adonner entière- « ment à la philosophie, médecine et astrologie; « l'estude desquelles lui fut si favorable, que, pour « ne rien dire des deux premières, qui l'insinuè- « rent à la bonne grâce de tous les papes et sou- « verains pontifes qui furent de son temps, et luy « acquirent l'authorité qu'il a maintenant parmy les « hommes doctes, il est certain qu'il estoit grande- « ment capable en la dernière, tant par les figures « astronomiques qu'il fit peindre dans la grande « salle du palais de Padoue, et les traductions qu'il « fit des livres du Rabbin Abraham Aben Ezra, « joint à ceux qu'il composa des Jours critiques,

« et de l'Esclaircissement de l'astronomie, que par
« le tesmoignage du renommé mathématicien Regio-
« Montanus, qui luy a adressé un beau panégyrique,
« en qualité d'astrologue, dans l'oraison qu'il
« récita publiquement à Padoue, lorsqu'il y ex-
« pliquoit le livre d'Alfraganus. Beaucoup d'au-
« tres maintiennent une opinion contraire à celle
« des précédents, sçavoir : qu'il subit une telle con-
« damnation, non point pour sa magie, mais parce
« qu'il voulut rendre raison des effects merveilleux
« qui arrivent le plus souvent en la nature, par
« la vertu des corps célestes, sans les rapporter aux
« anges ou démons. Ce qui est très apparent par le
« recueil qu'a faict Symphorien Champier, des pas-
« sages de ses Différences, qui ne doivent être leus
« sans précaution, et par l'authorité péremptoire
« de François Picus, qui dict expressément, parlant
« d'iceluy : *Ab omnibus ferme creditus est magus; ve-*
« *rum constat quam oppositum dogma ei aliquando tri-*
« *butum sit, quem etiam hæreseum inquisitores vexa-*
« *verunt, quasi nullos esse dæmones crediderit;* à quoy
« il faut adjouster que Baptiste de Mantoue l'appelle
« pour cette occasion *virum magnæ, sed nimium au-*
« *dacis temerariæque doctrinæ;* que Casmannus le met
« au nombre de ceux qui rapportoient tous les mi-
« racles à la nature; et que Le Loger, en ses Spectres,
« asseure qu'il se mocquoit des sorciers et de leur
« sabbat : d'où l'on se pourroit estonner que les
« mesmes autheurs le nomment en beaucoup d'au-

« tres endroicts parmy les enchanteurs et magiciens,
« si ce n'estoit l'ordinaire de ceux qui escrivent sur
« cette matière, de grossir tellement leurs livres,
« en copiant tout ce qu'ils trouvent dans les autres,
« que difficilement peuvent-ils observer le précepte
« du poëte: *Primo ne medium, medio ne discrepet imum.* »

Telle est la manière dont Naudée parle de Pierre d'Apono, qui, du reste, avait un grand faible pour les sciences occultes. On lui attribue une foule d'ouvrages qu'il n'a pas faits; mais le meilleur de ceux qui lui appartiennent est *le Conciliateur, Conciliator,* dans lequel il cherche à concilier les différentes opinions des philosophes : l'idée vaut mieux que l'exécution.

Il est à remarquer que la plupart des hommes qui ont donné dans les sciences occultes étaient des médecins, Raymond Lulle était même regardé comme tel. Pierre d'Apono était le plus renommé de son siècle; il en fut de même de Cardan, dont nous allons dire quelques mots. L'étude bien entendue d'un homme tel que Cardan, ferait plus pour l'intelligence de l'esprit de son siècle qu'une foule de faits sur lesquels on s'est beaucoup appesanti. Cardan naquit avec le XVIe siècle (1501); et ce ne fut pas l'homme le moins remarquable de cette époque si féconde, où la nature se montra si riche et la société si agitée. Il a écrit sa vie ou plutôt ses confessions, *De vita propria,* et c'est là qu'il faut aller puiser les motifs de tous les jugements exagérés qu'on a portés

contre lui; c'est enfin là ce qui a fait dire de Jérôme Cardan qu'il était fou. Il ne faut, je crois, blâmer personne en cette occasion, car on doit convenir que certains hommes du XVIe siècle se présentaient à leurs contemporains sous des dehors si fantastiques, qu'on devait voir en eux quelque chose, non seulement de bizarre, mais d'effrayant, surtout pour des ames simples qui ne comprenaient rien au mouvement scientifique qui tourmentait le siècle. D'un autre côté, c'est encore une question de savoir si des hommes tels que Cardan et Paracelse, pour ne citer que ceux-là, se livraient en aveugles à la pratique d'une vaine science : étaient-ils entièrement dupes, étaient-ils des imposteurs? Ni l'un ni l'autre peut-être; le magnétisme a repris la question, et c'est à lui qu'il sera donné de jeter quelque jour sur tout ce côté de l'histoire. Tous ces hommes étaient des médecins, c'est un fait qu'il ne faut pas oublier; mais, pour revenir à Cardan, il était encore mathématicien très distingué, puisqu'il dispute à Tartaglio la découverte de la résolution des équations du troisième degré; en philosophie, il est un descendant de Raymond Lulle; il est de l'école de Pic de la Mirandole; il est une preuve vivante que la cabale et le néo-platonisme ne sont que deux formes du même système. Nous n'avons pas ici à entrer dans l'examen de sa vie, ni de ses ouvrages, nous mentionnons seulement en lui le philosophe cabaliste. Or, lui-même nous apprend qu'il tombait en extase

quand il voulait, qu'il voyait ce qu'il voulait, qu'il voyait en songe tout ce qui devait lui arriver; enfin, qu'il connaissait aussi l'avenir par certaines marques qui se formaient dans ses ongles. La manière dont il expose lui-même ces faits, est trop remarquable pour ne pas la citer : « *Quatuor mihi indita* « *sunt a natura*, dit-il, *quæ nunquam aperire volui*, « *et omne* (*meo judicio*) *admiratione digna. Quorum pri-* « *mum est, quod quoties volo, extra sensum quasi in* « *ecstasim transeo... Sentio dum eum ineo, ac* (*ut ve-* « *rius dicam*) *facio, juxta cor, quamdam separationem,* « *quasi anima absideret, totique corpori res hæc commu-* « *nicatur, quasi ostiolum quoddam aperiretur. Et initium* « *hujus est a capite, maxime cerebello, diffunditurque* « *per totam dorsi spinam, si magna continetur : hocque* « *solum sentio, quod sum extra meipsum : magnaque* « *quadam vi paululum me contineo. Secundum est, quod* « *cum volo, video quæ volo, oculis, non vi mentis : ve-* « *lut imagines illas, de quibus dixi, cum infans essem,* « *me vidisse. Sed nunc credo ob occupationes, nec diu,* « *nec perfectas, nec omnino semper cum volo, nec ta-* « *men nisi velim. Moventur autem perpetuo quæ viden-* « *tur imagines. Itaque video lucos, animalia, orbes, ac* « *quæcumque cupio. Credo causam esse, vim virtutis* « *imaginatricis, visusque subtilitatem. Tertium est,* « *quod omnium quæ mihi eventura sunt, imaginem vi-* « *deo per somnum. Neque nunquam ausim ferme dicere,* « *vere autem dicere possum, meminisse, quod quidquam* « *boni aut mali vel mediocris mihi evenerit, de quo prius*

« *et raro ante multum, non fuerim per somnium præ-*
« *monitus. Quartum est, quod eorum quæ mihi eventura*
« *sunt, quanquam sint perexigua, vestigia in unguibus*
« *apparent. Nigra et livida malorum in medio digito,*
« *felicium alba : et ad honores in pollice, ad divitias in*
« *indice, ad studia et res majoris momenti in annulari,*
« *ad exiguas inventiones in minimo : coacta, res firmas :*
« *si sint veluti stellæ, res minus constantes, et magis*
« *publicas verbisque plenas.* » (*De Rerum variet.*, l. VIII, cap. 63). Cette citation suffit pour montrer la tendance de Cardan vers la cabale. En philosophie, on l'accuse d'avoir douté de l'immortalité de l'ame; la vérité est qu'il n'était pas métaphysicien à la manière de ceux qui l'accusaient; car, loin de ne pas croire aux esprits, il se vantait d'être inspiré par un esprit aérien ; Cardan, en sa qualité de cabaliste, croyait à l'existence des génies et des démons répandus dans toutes les parties de l'univers.

Deux caractères se montrent dans ses écrits, qui forment dix volumes in-folio : une érudition immense et l'absence totale d'ordre dans les idées et de méthode pour les exposer.

Mais l'homme qui représente le plus exactement la philosophie cabalistique, et qui peut être mis en parallèle avec les théurgistes les plus fameux de l'antiquité, fut Paracelse; c'était aussi un médecin, et le plus grand de son siècle, d'après le témoignage de tous. Né quelques années avant Cardan

(1493), il le dépassa en tout, surtout dans les agitations d'une vie errante, marquée par les excès de toute nature. Il se donnait lui-même pour un théologien inspiré, nommant ses propres ouvrages l'évangile de la nature; mais le titre auquel il tenait le plus, était celui de réformateur de la médecine; ses adeptes l'avaient poétiquement surnommé l'*Aurore du grand-œuvre*. On lui attribue deux cent trente traités, auxquels on peut attribuer le mot de Leibnitz, « qu'il y a de l'or dans le fumier de la scolastique; » on y trouve Paracelse tout entier; mais le cabaliste se révèle toujours avec une hardiesse qu'on ne trouve en aucun autre. Ainsi, nous trouvons que Théophraste Paracelse a reçu des lettres de Galien et qu'il s'est entretenu, dans l'autre monde, avec Avicenne; peut-être ne faut-il pas prendre ces dires à la lettre, mais sa philosophie autorise à regarder tout ce qu'il dit comme étant très sérieux. En effet, Paracelse, plongé dans la cabale la plus complète, admettait l'existence des démons ou génies; il en peuplait tout l'univers, même le règne végétal et le règne minéral. Ces génies, dont les uns sont mâles et les autres femelles, ont chacun un élément particulier dans lequel ils doivent rester; s'ils en sortent, il sont exposés aux attaques et aux violences des génies de l'élément dans lequel ils rentrent. Quant à leur origine, leur nombre, la durée de leur existence, Paracelse avoue n'avoir aucune donnée certaine à cet égard. Il est facile de

reconnaître dans ces génies les esprits élémentaires qui ont joué un si grand rôle dans la cabale, surtout au moyen âge. Outre ces génies particuliers, il y en a un qui préside à notre système solaire, et que Paracelse nomme *Nymphidica natura*. Il a pour seconds, dans son gouvernement, d'autres génies appelés *Enochdiani immortales*, lesquels séjournent tantôt dans une planète et tantôt dans une autre. Quant à l'origine des choses, Paracelse ne diffère en rien de cette philosophie panthéiste d'où est sortie la cabale ; il reconnaît que les choses ont été créées en même temps, mais il ajoute qu'elles existaient déjà dans le principe incréé ; ce principe, dit-il, était leur centre et leur point de réunion ; il est évident que la création des choses n'est, à ses yeux, que leur formation ; Duns Scot dirait leur individuation. On peut, en un mot, ramener tout le système de Paracelse au système des émanations. « Les « mystères successifs, dit-il, se développent les uns « à la suite des autres ; mais ils se trouvaient ren- « fermés dans le grand ou premier mystère. » Nous savons qu'il regardait la formation de l'homme comme possible sans l'intervention de l'être humain, et que sa formule générale était : *Omnia in omnibus*.

Dans la chaîne des êtres, l'homme occupe une place importante, parce qu'il est en quelque sorte un milieu, un moyen terme entre tous les autres. C'est pourquoi il est composé de deux parties, du

corps visible et du corps invisible. L'un est la demeure de l'autre, il le protége et le défend contre les atteintes du dehors ; le corps invisible est ce que Paracelse nomme l'esprit corporel, l'archée, mot si souvent employé dans l'alchimie, puis encore économe du corps ; enfin il se sert quelquefois du mot ame pour le désigner ; du reste tous les êtres dépendants de la matière ont aussi une sorte d'ame à qui Paracelse donnait le nom d'esprit olympique, ou d'aste. Ce corps invisible forme l'essence de chaque être matériel, et de là vient qu'il y a entre tous une sorte d'harmonie universelle, quelque chose de commun et d'attractif. On retrouve ici toutes les données fondamentales de la haute alchimie, à laquelle Paracelse s'était livré avec ardeur ; ses adeptes prétendaient qu'il avait découvert le grand œuvre, par où ils entendaient le pouvoir de faire de l'or : il est possible qu'à ces mots Paracelse attachait un autre sens. En effet, les explications qu'il donne sur l'harmonie universelle n'ont aucun rapport au but vulgaire de l'alchimie, rien ne se rapporte à l'or, tout se rapporte à la nature. Quoique tous les êtres, observe Paracelse, aient un caractère propre et distinct, que chacun vive de sa vie et d'après sa nature particulière, il y a cependant entre eux une correspondance réciproque, un rapport mutuel, une liaison intime qu'on peut regarder comme le chef-d'œuvre de la sagesse divine. Ici se montre le médecin, mais le

médecin comme l'était Paracelse. Ce qui augmente le prix de cette liaison, dit-il, c'est d'avoir rendu possibles la physique et la médecine : la physique, dont le but est d'examiner le rapport que les choses terrestres peuvent avoir avec le soleil, la lune et les autres planètes, dont elles reçoivent leur force et leur nourriture ; la médecine, dont le but est de rechercher les rapports que les productions de la terre ont avec l'homme, pour qui elles semblent avoir été faites. En partant de cette idée, Paracelse s'efforce de prouver, au moyen de ses connaissances en histoire naturelle, que dans les plantes et même dans les minéraux, se trouvent toutes les parties du corps humain, à peu près sous la même forme et douées des mêmes propriétés. Il conclut de là que tel remède emprunté au règne végétal a pour vertu de guérir une certaine partie du corps, telle que la tête ou les yeux, etc. ; tel autre remède pris dans le règne minéral, guérira une autre affection ; ce qui ne provient, conclut Paracelse que des rapports que la nature a établis entre les êtres.

Les traités les plus curieux de Paracelse sont les deux suivants : *De summis naturæ mysteriis. Ejusdem archidoxorum de secretis naturæ mysteriis.*

Je dois m'arrêter ici sur cette branche de la philosophie, qui dépasse déjà l'époque dont je m'occupe ; mais il était impossible de ne pas suivre les traces d'un système qui tient une place si importante dans l'histoire des idées au moyen âge. Je me

suis arrêté sur cette partie avec d'autant plus d'attention qu'elle a été plus négligée, car si l'on a parlé des hommes du xve et du xvie siècles, qui ont donné dans la cabale, on a rarement essayé de remonter plus haut, et Raymond Lulle, leur maître à tous, est précisément de tous le plus inconnu. Pour montrer les rapports des actes de tous ces cabalistes avec l'école de Pic de la Mirandole, et par conséquent avec le néo-platonisme, il faudrait entrer dans une ère nouvelle qui n'appartient plus à la scolastique proprement dite; déjà même j'ai dépassé les limites de cette dernière, je ne dois pas aller plus loin.

CHAPITRE XX.

SUITE DE LA TROISIÈME ÉPOQUE.

Roger Bacon.

S'il est un homme sur la vie privée duquel on aimerait à s'arrêter, c'est assurément Roger Bacon ; mais les détails que l'histoire nous fournit sur sa personne sont plutôt propres à exciter la curiosité qu'à la satisfaire. De là le merveilleux qui accompagne l'idée qu'on s'est faite de lui, et auquel cependant un peu plus de lumière ne pourrait nuire. Plus encore qu'Albert-le-Grand en Allemagne, que Raymond Lulle en Espagne, Roger Bacon a joui de cette réputation populaire qui jette tant de poésie sur tous les noms qu'elle touche. Lisez les vieilles comédies anglaises, vous y verrez, au rapport de l'alchimiste de Maïer, un grand magicien qui a tout pouvoir sur la nature ; qui, à l'exemple du magi-

cien allemand, a construit une tête d'airain qui répondait aux questions qu'il lui adressait; qui savait lire l'avenir dans le miroir Almachefi, et qui enfin était en rapport avec le diable. Toutes ces traditions ne sont qu'un hommage rendu par l'instinct populaire à une supériorité qu'il ne pouvait pas comprendre; la science a aussi sa poésie, et pour nos pères, les héros de l'intelligence étaient les dieux du moyen âge.

Roger Bacon naquit à peu près vers l'an 1214, dans le comté de Sommerset, à Ilchester ou dans les environs : sa famille, assez recommandable, *satis generosa*, devait être dans l'aisance, car Roger Bacon nous apprend lui-même qu'il dépensa 2,000 livres dans le cours de ses travaux scientifiques; or si c'était, comme le dit Jourdain, des livres parisis, cela ferait environ 30,000 francs de notre monnaie; si c'était des livres sterlings, il y en aurait pour près de 100,000 francs. Comme il annonçait une grande intelligence dans ses premières études, on l'envoya au collége d'Oxford, où il les acheva et où il fit la connaissance de Robert Grosse-Tête, depuis évêque de Lincoln. Ici nous devons relever une erreur de quelques historiens qui font Roger Bacon élève de Duns Scot; or le premier, né en 1214, avait 61 ans quand naquit le second, en 1275, comment aurait-il pu être son élève? Il serait plus vraisemblable de dire que le docteur subtil fut élève de Roger Bacon. Après

avoir terminé ses études à Oxford, il vint à Paris, rendez-vous général des savants et de ceux qui voulaient le devenir. A l'époque où il y vint, se trouvaient proscrits les ouvrages de métaphysique attribués à Aristote, comme il le rapporte : « *Theo-* « *logi, Parisius et episcopus, et omnes sapientes jam* « *ab annis circiter quadraginta damnaverunt et excom-* « *municaverunt libros naturales et metaphysicæ Aristo-* « *telis qui nunc ab omnibus recipiuntur* (*opus tertium*). Cet anathème lancé contre Aristote attira son attention, et lui donna lieu, plus tard, d'en rechercher les causes; mais notons, dès maintenant, qu'il fut de ceux qui contribuèrent le plus à réhabiliter Aristote. Après plusieurs années de séjour à Paris, Roger Bacon prit le titre de docteur en théologie et revint dans sa patrie, où il entra dans l'ordre des Frères mineurs. On n'est pas d'accord sur la date de cet événement : les uns veulent que Roger Bacon ait eu alors trente-cinq ans, âge qu'il fallait avoir au moins pour enseigner la théologie, comme je l'ai dit dans le chapitre sur saint Thomas; d'autres prétendent qu'à son retour en Angleterre il n'avait que vingt-six ans. Il est très possible qu'il soit retourné dans sa patrie à ce moment de sa vie, et qu'il ait attendu jusqu'à trente-six ans pour entrer dans un ordre religieux : alors que devint-il pendant ces neuf années d'intervalle? c'est précisément ce que nous voulons rechercher. Roger Bacon apporta le plus grand soin à l'étude de la grammaire et des

langues, nous en verrons la preuve ; il savait parfaitement l'arabe et l'hébreu ; de plus et comme tous les docteurs de son temps, il a beaucoup voyagé pour s'instruire. En me fondant sur ces deux faits, je serais déjà porté à croire que Roger Bacon avait été étudier en Espagne, mais un passage que je trouve dans l'*Opus majus* (3e partie), semble pouvoir changer cette probabilité en certitude. « Le « *Belenus*, dit-il, est mortel en Perse ; transplanté « à Jérusalem il est potable : ce mot n'est point « scientifique, car cette plante se nomme *jusquiamus* « ou *semen callilaginis* (sic) en latin. *D'abord je fus* « *tourné en ridicule par les étudiants espagnols lorsque* « *je ne comprenais pas ce que je lisais. Quant à eux* « *ils entendaient bien les mots de leur langue maternelle,* « et ils m'ont appris ces choses et beaucoup d'au- « tres. » Voilà donc Roger Bacon en relation avec les étudiants espagnols, mais où ? est-ce à Paris ? ceux-ci n'avaient pas coutume de venir faire leurs études à Paris ; l'Espagne, au contraire, était alors le seul pays de l'Europe qui l'emportât sur la France pour les ressources scientifiques, il est donc raisonnable de croire que les étudiants espagnols étaient chez eux quand ils se moquaient de Roger Bacon. Si maintenant on songe à la profonde connaissance qu'il avait de l'arabe et des auteurs qui ont écrit en cette langue, parmi lesquels un grand nombre n'ont jamais été traduits en latin, on ne pourra pas refuser de croire que Roger Bacon ait

ait visité l'Espagne, c'est un fait que je regarde comme certain, et qui d'ailleurs n'a rien d'extraordinaire. Nous avons par là le motif de son entrée au couvent à l'âge de trente-cinq ans. Aussitôt qu'il eut pris les ordres, il donna toutes les longues heures de loisir que lui laissait le cloître à la composition de ses nombreux traités. Il embrassa la science dans son entier, ne laissant aucune partie sans l'explorer : « *Philosophiam ita totam penetravit et circuivit, ut nul-* « *lum locum jam non excussum reliquerit.* » Il ne faut pas cependant prendre à la lettre ces paroles de Leland, mais il faut remarquer qu'il commença par la philosophie, employant beaucoup de temps, d'argent et de peines à se procurer et à faire venir de l'étranger les livres rares et les monuments de l'antiquité qu'il pouvait découvrir. Ce ne fut que plus tard qu'il se livra à la chimie, « sentant que « son savoir était encore plein d'indigence, il se mit « à suivre l'exemple de son ami Robert Grosse-Tête, « et comme lui, négligeant Aristote, il voulut pé- « nétrer plus intimement dans les secrets de la « nature, en cherchant à se faire une idée sur toute « chose par sa propre expérience. » C'est lui qui s'exprime ainsi. Ce fut alors qu'il étudia l'astronomie, au grand effroi de ses frères du couvent. Figurons-nous le moine dans sa cellule, entreprenant de dresser de grandes tables astronomiques, où les mouvements des corps célestes auraient été indiqués, tant pour le passé que pour l'avenir : c'est

ce qu'il veut faire ; mais il est entouré d'une troupe de frères lais qui se regardent les uns les autres avec une surprise mêlée de crainte ; ils se montrent les lignes tracées par Roger Bacon comme autant de sortiléges diaboliques, refusant non seulement toute coopération manuelle à l'œuvre du magicien, mais finissant par s'y opposer formellement. C'est ainsi que les choses se passaient, comme Roger Bacon nous l'apprend lui-même. Aussi, plus sa réputation grandissait, plus il inspirait de crainte et de méfiances. Il faut croire aussi que les plus clairvoyants s'en alarmèrent lorsqu'ils vinrent à comprendre l'importance du rôle que jouait Roger Bacon dans la science, et ses résultats possibles. Une réforme générale dans les études, les causes de l'ignorance signalées et détruites, la porte ouverte au progrès et aux découvertes qui mènent à l'émancipation intellectuelle, tels devaient être ces résultats, et c'était beaucoup trop. Les travaux d'Albert-le-Grand et de saint Thomas n'inspiraient pas les mêmes sentiments que ceux de Roger Bacon, parce qu'ils manquaient de cette méthode, inspiration du bon sens qui pressent l'avenir : il y avait chez eux beaucoup d'érudition ; il y avait de plus chez lui ce qui la rend utile, je veux dire une critique éclairée dont lui seul a fait preuve à son époque. C'est, je crois, son plus beau titre de gloire dans la philosophie; et de là vient, sans nul doute, la première sentence lancée contre lui. Défense lui fut faite par

ses supérieurs, de rien communiquer de ses écrits à qui que ce fût, sous peine de perdre l'ouvrage prêté, et de jeûner au pain et à l'eau : « *Sub præ-* « *cepto et pœna amissionis libri, et jejunio in pane et* « *aqua pluribus diebus.* » Il semble que l'arrêt soit encore valable, tant les œuvres du moine d'Oxford sont peu répandues.

Cependant il y avait un homme qui avait entendu parler de Roger Bacon, et qui désirait ardemment connaître ses écrits; c'était Guy Foucaud, homme instruit, qui avait été secrétaire de saint Louis ; il était cardinal quand il entra en relation avec Roger Bacon, et depuis, il fut élu pape sous le nom de Clément IV. Il lui envoya un clerc, Raymond de Laon, avec une lettre pleine de bienveillance, pour lui demander qu'il lui fît connaître ses découvertes et ses écrits. Roger Bacon, retenu par les menaces de ses supérieurs, n'osa pas céder aux prières du cardinal, et renvoya Raymond avec une lettre dans laquelle il expliquait son refus. Mais Guy ayant été élu pape, écrivit de nouveau à Roger Bacon, pour lui demander et lui ordonner au besoin, au nom du saint-siége apostolique et nonobstant toute défense de ses supérieurs, de lui envoyer l'ouvrage qu'il lui avait refusé quelques années auparavant. Il est bon d'insister sur cette dernière circonstance, afin de montrer que la condamnation ultérieure qui frappa Roger Bacon, était basée sur d'autres griefs que sur une désobéissance dont on ne pouvait pas rai-

sonnablement l'accuser. Celui-ci donc, pour obéir au pape, lui envoya son élève, Jean de Paris, porteur d'une lettre dont nous parlerons plus loin, de l'*Opus majus* et de divers instruments de mathématiques. Il serait curieux d'avoir quelques détails sur ce Jean de Paris, dont Roger Bacon parle comme de son disciple favori. On cite un recueil de lettres, dans lequel il y en a qui sont adressées à Jean de Paris, évêque, *ad Joannem Parisiensum episcopum*. Ce Jean de Paris, qu'on a peut-être confondu avec Guillaume de Paris, paraît avoir été digne de son maître; du reste, celui-ci s'était appliqué à former des élèves qui l'auraient continué sans doute, sans la crainte, pour eux-mêmes, du sort qui vint frapper Roger Bacon. En effet, tant que vécut Clément IV, le moine d'Oxford ne fut pas inquiété, non plus que sous le pontificat de Nicolas III; mais à peine celui-ci fut-il mort, que les ennemis du philosophe se levèrent, et qu'il fut accusé, à Paris, devant Jérôme de Esculo, général des franciscains, lequel était venu à Paris en qualité de légat. Quels furent les griefs articulés contre lui? Sans doute, l'accusation de magie ne fut pas oubliée; mais il ne paraît pas cependant que, si elle eut lieu, elle fut prise bien au sérieux; la nature même de la sentence qui frappa Roger Bacon le prouve; on brûlait les prétendus magiciens, tandis qu'on fit de lui comme, plus tard, de Galilée. Parmi ceux qui le jugeaient, quelques-uns pouvaient le comprendre, au moins

jusqu'à un certain point, et l'on ne frappa en lui qu'un moteur trop puissant de l'émancipation intellectuelle; la preuve, c'est que sa doctrine fut condamnée *comme contenant des nouveautés suspectes :* nous verrons plus loin ce qui pouvait donner lieu à ce considérant, assez maladroit, du reste, car Roger Bacon ne fut pas un homme à doctrine : il tient plus de Socrate que d'Aristote; c'était un réformateur, et il eut le sort de presque tous ceux qui ont voulu faire marcher la pensée. Il fut donc condamné, et défense sévère fut faite à tous les franciscains de suivre sa philosophie; Roger Bacon fut jeté dans un cachot. Il avait alors soixante-dix ans; et ce fut dans sa prison qu'il acheva presque le reste de sa vie. Quelques-uns disent que ce fut à Rome qu'il subit sa peine; mais il est plus probable que ce fut à Paris, dans le lieu même où il avait été accusé. Jérôme de Esculo étant devenu pape, Roger Bacon en appela au souverain pontife de la sentence du légat; il lui envoya même, à cette occasion, un petit traité *sur les moyens de retarder les infirmités de la vieillesse et de conserver l'usage des sens;* c'est un petit traité d'hygiène. Mais Nicolas IV, loin de se laisser toucher, ordonna qu'on rendît plus étroite la captivité du vieillard; celui-ci ne put recouvrer sa liberté qu'après la mort de son persécuteur. Il ne sortit de son cachot que pour aller mourir en Angleterre, à l'âge de quatre-vingts ans (1294). Il était resté près de neuf années dans sa prison; telle fut

sa récompense pour tant de travaux et de veilles.

Nous allons maintenant étudier le savant dans ses œuvres, et chercher à le connaître, surtout comme philosophe. On a longtemps négligé ce caractère en lui, pour ne voir que les autres parties auxquelles il s'était livré; et c'est, sans doute, ce qui faisait dire à Voltaire que Roger Bacon était de l'or encroûté de toutes les ordures de son siècle. Nous nous occuperons donc spécialement du philosophe, après avoir jeté un coup d'œil sur ses autres caractères.

Roger Bacon fut aussi un alchimiste, et il a laissé un traité intitulé *le Miroir de l'alchimie, Speculum alchimiæ;* mais on remarque, avec raison, qu'il diffère des grands alchimistes, tels que Raymond Lulle et Arnaud de Villeneuve, mais surtout du premier. La raison en est simple : c'est qu'ils ne sortent pas tous deux de la même source et qu'ils avaient à peine la même pensée en opérant; c'est une différence qu'il faut noter : l'un faisait de l'alchimie comme un cabaliste; l'autre, comme un métallurgiste. Tout son but était de perfectionner, par la chaleur, un métal donné, en imitant l'œuvre de la nature dans les mines; car il avait remarqué le fait de la chaleur intense dans le sein de la terre : *In mineralium vero locis invenitur caliditas semper constans.* Son procédé était donc fort simple : opérer sur un métal, l'étain, au moyen du feu, après avoir reconnu quels sont les éléments constitutifs de tous

les métaux. C'est une alchimie toute positive et qui prouve que Roger Bacon n'avait pas l'idée du but de la haute alchimie. Pour ne pas nous étendre en considérations inutiles sur un sujet que nous avons suffisamment indiqué, je n'entrerai dans aucun détail; de la lecture de ses écrits sur l'alchimie, il résulte bien positivement qu'il connaissait Raymond Lulle, mais qu'il ne s'est nullement inspiré du souffle oriental qu'on respire dans les écrits de ce dernier.

Ce n'est donc pas dans l'alchimie qu'il faut aller chercher Roger Bacon. Mais voici un ouvrage où le grand homme commence à se montrer; je veux parler du traité *De secretis operibus artis et naturæ, et de nullitate magiæ. Des œuvres secrètes de la nature et de l'art, et de la nullité de la magie.*

« Qu'est-il besoin, dit-il au cinquième chapitre « de son Traité, qu'est-il besoin de recourir à la « magie, puisque la physique nous enseigne tant « de secrets, qui ont le double avantage de satis- « faire notre curiosité et de surprendre le vulgaire « ignorant? » Cette pensée est celle qui lui a inspiré l'idée d'écrire son livre; ainsi, l'homme qu'on regardait comme un magicien, a conçu et exécuté le projet de montrer que la magie n'est qu'une chimère. Que le vulgaire, qui ne pouvait pas connaître les écrits de Roger Bacon, ait vu en lui un être surnaturel, rien de plus excusable; au XIIIe siècle, il était bien permis d'être crédule en matière de

sciences ; mais que des hommes assez haut placés dans la hiérarchie intellectuelle pour le comprendre, aient défendu de mettre au jour une œuvre telle que celle-ci, voilà ce qui est un mystère. Il faut lire, dans l'œuvre elle-même, le soin que met Roger Bacon à repousser tout ce qui répugne au bon sens : les invocations, les sacrifices, les incantations, les talismans, les figures astrologiques, en un mot, toutes les pratiques ténébreuses de la magie. Son but est la négation de toutes les causes surnaturelles supposées vraies, pour leur en substituer de véritables, qui toutes viennent se résumer dans une pensée profonde, l'alliance de la nature et de l'art. « Quoique « la nature soit puissante et admirable, cependant « l'art, usant de la nature comme d'un instrument, « est plus puissant qu'elle seule, comme nous le « verrons souvent. Tout ce qui est en dehors de « l'action de l'art ou de la nature, ou n'a rien d'hu- « main ou n'est que fiction et mensonge. Voici ses « paroles : « *Licet natura potens sit et mirabilis, ta-* « *men œre utens natura pro instrumento potentior est* « *virtute naturali, sicut videmus in multis. Quidquid* « *autem est præter operationem naturæ vel artis aut non* « *est humanum, aut et fictum et fraudibus occupatum.* » Avec ces deux éléments, l'art et la nature, Roger Bacon se plaît à prophétiser la puissance de l'homme et à dérouler le magnifique programme du progrès dans les sciences. Il ne faut pas croire, toutefois, qu'il séparait celui-ci de l'humanité, ce qui serait

d'ailleurs impossible; car, après tout, la science est l'œuvre de l'homme, c'est une vérité que Roger Bacon proclame dans tous ses ouvrages. « *Quanto juniores,* « dit-il dans son *Opus majus* (p. 9), *tanto perspica-* « *ciores, quia juniores, posteriores successione tem-* « *porum, ingrediuntur labores priorum.* » Ailleurs, dans la lettre qui accompagnait l'envoi de l'*Opus majus* à Clément IV, il fait remarquer que Jean de Paris, qui n'est qu'un jeune homme, a pu acquérir, dans quelques années, les connaissances qui lui ont demandé, à lui, quarante années de recherches et d'efforts. Nos savants d'aujourd'hui, dit-il dans le *de Secretis,* ignorent bien des choses que les moindres écoliers sauront un jour. « *Multa etiam* « *modo ignorant sapientes quæ vulgus studentium sciet* « *in temporibus futuris.* »

Ainsi, progrès dans les sciences, et, par conséquent, dans l'humanité, par les moyens naturels et le développement du génie de l'homme, telle est la croyance de Roger Bacon.

Pour donner une indication des découvertes dont le moine d'Oxford avait déjà une notion ou qu'il a pressenties, je ne crois pas pouvoir mieux faire que d'emprunter le passage suivant à l'*Encyclopédie nouvelle* (art. Rog. Bac.). La substance du traité s'y trouve exposée d'une manière qui ne laisse rien à désirer.

« Ce catalogue des découvertes déjà faites ou qu'on imaginait dès lors de faire, dit M. P. Leroux, est assurément une des choses les plus curieuses que nous ait transmises le moyen âge.

« Des erreurs évidentes s'y mêlent au pressentiment bien clair de ce que l'industrie humaine est parvenue à accomplir depuis. En mécanique, Bacon croit possible de se servir de la résistance des liquides pour la conduite des vaisseaux ; de telle façon, dit-il, que les plus grands pourraient être dirigés par un seul homme, avec une vitesse supérieure à la marche de bâtiments chargés d'un nombreux équipage : « *Ut naves maximæ, fluviales et maritimæ,* « *ferantur, unico homine regente, majori velocitate* « *quam essent plenæ hominibus navigantibus.* » Il parle de voitures qui marcheraient sans chevaux : « *Currus* « *etiam possent fieri ut sine animali moveantur cum* « *impetu inæstimabili.* » Il dit qu'il est possible de voler dans les airs et de s'y diriger comme les oiseaux : « *Possunt etiam fieri instrumenta volandi, ut* « *homo sedens in medio instrumenti, revolvens aliquod* « *ingenium per quod alæ artificialiter compositæ aerem* « *verberent, ad modum avis volaret.* » Qui n'aperçoit que Roger Bacon est ici dupe d'une erreur grossière qui lui fait croire que les machines ajoutent de la puissance, tandis qu'elles ne font que concentrer et appliquer la force ? Mais il est curieux de lui voir rêver ce que l'industrie, maîtresse d'un moteur tel que la vapeur, fera par la suite. Il est plus dans le vrai, lorsqu'il parle d'instruments avec lesquels on pourrait, à volonté, monter ou descendre, ou attirer à soi les poids les plus considérables. Enfin, il indique la cloche à plongeur : « *Possunt etiam*

« *fieri instrumenta ambulandi in mari et in fluviis ad* « *fundum, sine periculo corporali;* » et des ponts qui pourraient faire penser, mais à tort sans doute, à nos ponts suspendus : « *Pontes ultra flumina sine co-* « *lumna vel aliquo sustentaculo.* » Et il termine en disant qu'il pourrait encore citer une multitude d'autres emplois de la mécanique aussi utiles; mais que, quant à ceux qu'il vient de mentionner, aucun ne saurait être mis en doute, puisque l'expérience en a été faite dans l'antiquité et de son temps, à l'exception, toutefois, de l'instrument pour se diriger dans les airs, qu'il n'a jamais vu : mais il connaît, ajoute-t-il, un savant qui s'est beaucoup occupé de ce problème : « *Hæc facta sunt antiquitus et nostris* « *temporibus; et certum est, prœter instrumentum vo-* « *landi, quod non vidi, nec hominem qui vidisset cognovi :* « *sed sapientem qui hoc artificium excogitavit explicite* « *cognosco.* »

Le chapitre sur les instruments d'optique qui vient ensuite, est peut-être plus curieux encore. Bacon y parle d'abord du phénomène des images multiples, données soit par la réflexion, soit par la réfraction des rayons lumineux ; et il explique les effets de ce genre qu'on observe quelquefois dans la nature, tels que le mirage, par les effets analogues qu'on obtient avec des verres ou des miroirs. Pour montrer que la science pouvait lutter de miracles avec la magie, il décrit les illusions merveilleuses de la lanterne magique : « *Possunt etiam sic*

« *figurari perspicua, ut omnis homo ingrediens domum* « *videret veraciter aurum, et argentum, et lapides, et* « *quidquid homo vellet, quicumque festinaret ad visionis* « *locum nihil inveniret.* » Il parle, d'après les anciens, de miroirs propres à brûler et à grandes distances, et donne la théorie de leur constitution : « *De su-* « *blimioribus potestatibus figurandi est quod ducuntur et* « *congregantur radii per varias fractiones et reflexiones* « *in omni distantia quam volumus, quatenus combura-* « *tur quidquid sit objectum.* » Mais la révélation la plus curieuse qui ressorte pour nous de ce chapitre, c'est que l'on avait, dans le treizième siècle, l'idée du télescope, que Bacon décrit en ces termes : « *Pos-* « *sunt etiam sic figurari perspicua ut longissime posita* « *appareant propinquissima, et e contrario; ita quod* « *ex incredibili distantia legeremus litteras minutissimas,* « *et numeraremus res quantumcumque parvas, et stellas* « *faceremus apparere quo vellemus.* » Nous examinerons tout à l'heure si, en effet, Bacon connut le télescope autrement que par la théorie.

Dans le chapitre sur la physique et la chimie, il indique principalement, comme pouvant donner une puissance immense à l'homme, la découverte de la poudre, quand on saura l'utiliser convenablement. L'idée des ressources que l'on pourrait tirer de cet agent, paraît avoir beaucoup occupé Roger Bacon; mais c'est bien à tort qu'on lui en attribue la découverte. L'usage de la poudre n'étant devenu bien notoire en Europe que vers la fin du XIVe siècle,

on s'imagina d'abord que c'était une invention nouvelle. De là, les fables qui coururent sur un moine allemand qui, disait-on, avait été victime de cette composition que le hasard avait formée dans son creuset. Plus tard, quand on vit que Roger Bacon avait parlé de la poudre cent cinquante ans avant l'époque où l'on plaçait cette histoire, on attribua à Bacon une invention qu'il ne s'attribue lui-même en aucune façon; car il parle, au contraire, de la poudre comme d'une chose fort ancienne, et nous savons aujourd'hui qu'elle avait été employée, même en grand, par les Arabes dans leurs guerres. Mais il est certain que l'on savait en Europe, du temps de Roger Bacon, que, pour en faire une espèce de jeu, on en enfermait une petite quantité dans un parchemin, comme on fait un pétard. Il paraît aussi que la recette pour la composer était encore fort connue; car, à la fin du petit traité qui nous occupe, Bacon fait une énigme en ne donnant qu'en anagramme le nom des substances. Voici sa phrase : « *Sed tamen salispetræ* Luru vopo vir can utriet *sul-* « *phuris; et sic facies tonitruum coruscationem, si scias* « *artificium.* » Dans les mots *luru*, etc., on trouve *carbonum pulvere*. Mais si l'invention de la poudre n'appartient en aucune façon à notre philosophe, on ne peut lui refuser d'avoir parfaitement compris ce qu'on pourrait faire d'un agent aussi remarquable. « L'homme, dit-il, peut produire à « volonté des détonations semblables à la foudre :

« il ne faut pour cela que les matières les plus com-
« munes; quand on sait les mêler dans une certaine
« proportion, on prend de cette composition gros
« comme le pouce, et on fait plus de bruit et d'éclat
« lumineux qu'un coup de tonnerre. Que serait-ce
« donc si l'on savait s'en servir convenablement! »
« *Soni velut tonitrus et coruscationes possunt fieri in*
« *aere, imo majore honore quam illa quæ fiunt per*
« *naturam : nam modica materia adoptata, scilicet ad*
« *quantitatem unius pollicis, sonum facit horribilem et*
« *coruscationem ostendit vehementem.... Mira sunt hæc,*
« *si quis sciret uti ad plenum in debita quantitate et ma-*
« *teria.* » Mais, ce qui est peut-être plus remarquable que cette parfaite connaissance d'une découverte incontestablement sue des Arabes, et qui remonte probablement à une bien plus haute antiquité, c'est ce que Bacon dit, dans le même chapitre, relativement à l'attraction. On ne saurait disconvenir qu'il n'ait été fortement préoccupé des phénomènes d'affinité, et, en général, de cette attraction que l'on a regardée, dans ces derniers temps, comme la clef du monde. « Si nous laissons de côté, dit-il,
« les procédés directement utiles à la société, com-
« bien d'autres choses admirables se présentent
« pour fournir à notre intelligence un spectacle inef-
« fable, et peuvent servir à nous découvrir la cause
« de tous ces phénomènes mystérieux que le vul-
« gaire ne saurait comprendre; je veux parler des
« attractions de tout genre qui ressemblent à l'at-

« traction occasionnée par l'aimant. » Il énumère alors ces diverses attractions; il dit que beaucoup de phénomènes naturels reviennent à l'attraction du fer pour l'aimant; que, d'ailleurs, ce n'est pas le fer seulement qui est ainsi attiré; mais que l'or, l'argent et tous les métaux le sont également; qu'il y a attraction des acides pour les bases, que les plantes s'attirent mutuellement, et que les parties des animaux coupées se rejoignent et se soudent par une véritable attraction. On voit que ce sont là toutes observations sans précision et sans netteté; mais l'esprit de Bacon est tellement pénétré de ce mystérieux phénomène de l'attraction, qu'il s'écrie qu'après l'avoir observé et en avoir vu la généralité, rien ne lui paraît plus incroyable, ni dans les œuvres de la nature, ni dans ce que l'homme peut opérer avec la nature. Ces pressentiments d'un physicien du XIIIe siècle sont si curieux à constater, que nous croyons devoir reproduire le texte de tout ce passage : « *De alio vero genere sunt multa miranda,* « *quæ, licet in mundo sensibilem utilitatem non ha-* « *beant, habent tamen spectaculum ineffabile sapien-* « *tiæ, et possunt applicari ad probationem omnium occul-* « *torum quibus vulgus inexpertum contradicit; et sunt* « *similia attractioni ferri per magnetem. Nam quis cre-* « *deret hujusmodi attractioni, nisi videret? Et multa* « *miracula naturæ sunt in hac ferri attractione quæ* « *non sciuntur a vulgo, sicut experientia docet sollicitum.* « *Sed plura sunt hæc et majora. Nam similiter per*

« *lapidem fit auri attractio, et argenti, et omnium* « *metallorum. Item lapis currit ad acetum, et plantæ* « *ad invicem, et partes animalium, divisæ localiter,* « *naturaliter concurrunt!* Et posteaquam hujusmodi « perspexi, nihil mihi difficile est ad credendum, « quando bene considero, nec in divinis sicut nec « in humanis. » Toutefois, nous le répétons encore, il ne faut voir dans ces paroles qu'un sentiment, et pas autre chose. Ce qui prouve combien l'idée de Bacon, à ce sujet, est indécise et vague, c'est ce qu'il ajoute à la suite sur la construction de la fameuse sphère mobile qui a tant occupé les astrologues du moyen âge; car il croit à la possibilité de construire une sphère dans laquelle tous les corps du ciel seraient représentés dans les proportions de leurs grandeurs et de leurs distances en longitudes et en latitudes, et où tous ces corps se remueraient naturellement par le seul effet de l'influence des astres dans le mouvement diurne du ciel; de telle sorte que l'on aurait en petit, dans cette machine, le spectacle du monde reproduit au naturel. Il raconte qu'un de ses amis travaillait alors, avec un grand zèle et une grande dépense, à réaliser un si magnifique ouvrage; et, quant à lui, il pense que ce problème est fondé en raison; car, dit-il, l'action des corps célestes sur la terre est incontestable; et il cite en preuve les marées : « *Multa motu cœlestium deferuntur, ut cometæ et mare* « *in flexu, et alia in toto vel in partibus suis.* » Évi-

demment, cette idée d'une influence particulière des astres sur les petits corps chargés de les représenter, influence que l'on attribuait à des rapports mystérieux entre les sept planètes et les sept métaux alors connus, n'aurait paru qu'absurde à Bacon, s'il avait eu quelque idée nette de l'attraction considérée comme loi universelle.

Après avoir ainsi énuméré les preuves les plus frappantes de la puissance que l'homme peut prendre sur la nature, Bacon s'occupe de l'homme lui-même, et recherche s'il n'est pas en notre pouvoir de retarder la vieillesse et de prolonger, même indéfiniment, notre existence. Il se montre encore, sur ce point, assez opposé aux rêveries des sciences occultes; toutefois, séduit par les histoires qui couraient alors sur certains sages qui, maîtres de secrets merveilleux, avaient réussi à vivre huit ou dix fois la vie ordinaire d'un homme, il ne rejette pas absolument l'idée que l'on puisse arriver à prolonger ainsi la vie humaine pendant plusieurs centaines d'années. Quand on pense que, jusqu'au XVIIIe siècle et même de notre temps, il y a eu des croyants à de pareils miracles, et qu'en théorie, des hommes tels que Descartes et Condorcet n'ont pas reculé devant l'idée d'une prolongation presque indéfinie de la vie par le perfectionnement de la médecine, on ne trouve pas trop surprenant que Bacon se soit laissé entraîner à de chimériques espérances.

Les derniers chapitres de l'ouvrage renferment

une foule de secrets pour des préparations chimiques, que Bacon adresse à son disciple Guillaume de Paris. Il y emploie à dessein, et suivant l'usage de son temps, un style énigmatique, que les initiés seuls pouvaient comprendre. C'est là que se trouve, entre autres recettes, la formule pour faire la poudre à canon que nous avons citée plus haut.

S'il fallait regarder Roger Bacon comme ayant eu, le premier, l'idée de toutes ces merveilles qu'il indique ici plus ou moins directement, on ne pourrait trop s'extasier en présence d'une tête aussi puissante; mais, d'après ses propres aveux, il ne faisait souvent que recueillir, en leur donnant plus de clarté sans doute, des indices qu'il avait puisés dans ses lectures. Lui-même a servi d'intermédiaire à d'autres; c'est ainsi que l'invention de la lanterne magique a été attribuée au père Kircher, tandis que nous croyons que Roger Bacon en avait eu la conception bien longtemps avant lui. Si je ne cite pas de faits plus importants, c'est qu'on a pu en voir dans ce qui précède. Nous n'irons pas plus loin sur cette partie, que nous ne devions pas omettre, mais sur laquelle il ne nous appartient pas d'insister; il était de notre devoir de montrer dans le moine d'Oxford un de ces interprètes de la science, qui la développent en la propageant, à qui ses successeurs doivent au moins autant qu'il devait lui-même à ses prédécesseurs.

On pourrait, il me semble, regarder tous les

traités particuliers de Roger Bacon comme n'étant que le développement de la pensée qui lui a inspiré le *De secretis operibus artis et naturæ*. L'*Opus majus* n'est que cette même pensée, puisqu'il a pour but d'ouvrir à l'esprit humain les voies du progrès : Ici, toutefois, l'horizon s'agrandit, et c'est dans une puissante synthèse que Roger Bacon résume, en les exposant, toutes les parties de la science. Avant d'aborder cette œuvre capitale, nous avons encore à citer, parmi les ouvrages de Roger Bacon, le *Specula mathematica*, dans lequel l'auteur s'efforce de montrer que toutes les sciences ont besoin des mathématiques; c'est un point sur lequel il revient dans son *Opus majus*. Un traité d'optique, qu'il a intitulé *Perspectiva*, est regardé, sous le rapport purement scientifique, comme l'ouvrage le plus important de Roger Bacon. On trouve au commencement de ce traité quelques considérations sur la sensation, dans ses rapports avec la perception; c'est un point que nous retrouverons ailleurs. De la perspective de Roger Bacon, il résulte qu'il avait connaissance de la loupe et des verres grossissants. Il y avait déjà de son temps des instruments de cette nature; mais ce qui lui est personnel, c'est la conception de la théorie du télescope; il paraît, toutefois, qu'il n'a pas fait usage de l'instrument; l'idée est à lui; l'exécution à un autre. « Cependant, dit M. P. Leroux, rien ne nous défend de croire, qu'après avoir écrit ces phrases où l'inex-

périence de l'instrument qu'il imaginait se trahit ouvertement, il ait eu le bonheur, trois siècles avant Galilée, de considérer le ciel avec quelque ébauche imparfaite de l'instrument qui fit la gloire de Galilée. Les miroirs concaves ont aussi attiré l'attention de Roger Bacon, et il n'est pas douteux qu'il n'en ait fabriqué lui-même, comme il le dit dans plusieurs de ses ouvrages.

Pour apprécier rigoureusement toute cette partie des travaux de Roger Bacon, sur laquelle, du reste, il ne m'appartient pas de prononcer, il faudrait pouvoir comparer ses écrits à ceux des Arabes qu'il a consultés; on saurait alors au juste ce qui lui revient. Mais le fait est impossible, au moins jusqu'à présent, le plus grand nombre de ces écrivains étant à peine connus de nous. Il n'en est pas de même pour ce qui concerne la philosophie; là son mérite se montre dans tout son jour, et toute comparaison, loin de lui être nuisible, ne pourrait, au contraire, que confirmer les éloges qu'on lui a donnés. Essayons de le suivre dans cette nouvelle voie.

Pour bien comprendre l'*Opus majus* et toute la portée de cet important ouvrage, il faut d'abord se convaincre du rôle que prenait Roger Bacon et des droits qu'il avait de parler comme il l'a fait. L'*Opus majus* est une œuvre de réforme, et son auteur se place à côté de ceux qui, suivant l'expression de l'autre Bacon, ont allumé un grand flambeau pour éclairer tout l'édifice. Or, le premier devoir à rem-

plir pour quiconque veut jouer le rôle de réformateur, est de prendre une connaissance aussi complète que possible de la science qu'il veut redresser; la critique est la première opération, le dogmatisme ne doit venir qu'en suite; et c'est la marche qu'a suivie le moine d'Oxford, différant en cela de ceux qui ne savent que rechercher le mal sans pouvoir y substituer le mieux. Pour la tâche que voulait accomplir Roger Bacon, il fallait donc deux conditions : une érudition qui le mît à même de juger avec connaissance de cause les ouvrages connus de son temps, puis un jugement droit et large qui lui permît de tirer parti de son savoir; ces deux conditions, il les a remplies au plus haut degré, en donnant en sa personne un bel exemple de ce que peut cette alliance de la nature à l'art qu'il préconisait si merveilleusement. En partant de cette donnée principale que je crois juste, on peut dire que l'*Opus majus* n'en est que le développement; c'est ainsi du moins que je conçois le plan et l'analyse de l'*Opus majus*, et c'est d'après cette idée que je vais essayer de le faire connaître.

Nous savons que Roger Bacon avait commencé à étudier à Oxford, et, sans nul doute, sous la direction de Robert Grosse-Tête, l'un des hommes les plus instruits de son temps, et auteur de plusieurs versions faites immédiatement du grec. Il fréquenta ensuite les écoles de Paris, et, selon moi, celles d'Espagne. Ce fut dans cette première période de

sa vie qu'il eut occasion de voir combien étaient défectueux les matériaux de la science. Albert était loin d'avoir terminé ses travaux, et saint Thomas n'avait pas encore commencé les siens; aussi, la première chose que Roger Bacon crut devoir faire, fut de se mettre à même de lire les auteurs dans leur langue. Il se livra donc à l'étude du grec, de l'arabe et de l'hébreu, mais avec méthode et contrairement à l'usage de son temps, où l'on apprenait les langues sans savoir un mot de grammaire. Il vit, au contraire, dans celle-ci un moyen de remédier au mal, et il lui donna une importance qui a paru exagérée, mais qui, alors, n'avait rien que de légitime. Regardant la connaissance des langues comme indispensable pour tous ceux qui se livraient à la philosophie ou à la théologie, mais surtout pour ces derniers, il comprit avec raison que le secours des règles, fondées sur la logique, ne pouvait qu'être utile; et ce fut alors qu'il conçut le projet de sa grammaire universelle. Dans sa lettre à Clément IV, en lui envoyant son *Opus majus*, il parle de cette grammaire ou méthode, comme d'un moyen d'apprendre en peu de jours le grec, l'arabe et l'hébreu; il allait même jusqu'à demander l'intervention de l'autorité papale pour introduire l'étude de ces langues par sa méthode. Celle-ci, qu'on n'a jamais bien connue, a été regardée comme une rêverie de la part de Roger Bacon. Voici le jugement qu'on en trouve dans un recueil (*Acta erudit.*, Lips., 1691) :

« *Inter scriptores*, 13 *seculi, qui a Whartono pro scrip-*
« *turis et sacris vernaculis adducuntur, comparat* Ro-
« gerus Bacon, *cujus epistolam de laudibus sacræ*
« *Scripturæ ad Clementem IV bibliotheca Lambethana*
« *tenet. Observat autem auctorem illum portentosa quæ-*
« *dam et impossibilia in prolixa illa epistola comminisci.*
« *Non enim tantum necessarium esse docet, ut omnes*
« *christiani sacram Scripturam, tanquam fidei suæ fontem*
« *et regulam, perfecte sciant, sed etiam fontes hebraïcos*
« *et græcos ab omnibus consulendos asserit. Et quamvis*
« *incredibile videatur, ut singuli christiani linguarum*
« *istarum notitiam sibi comparare possint, id tamen Ba-*
« *conus factu perquam facile esse persuadere suis lecto-*
« *ribus cupit, imprimis cum se grammaticam quamdam*
« *universalem invenisse glorietur, cujus ope intra pau-*
« *cissimas dies quilibet linguam hebraïcam, græcam,*
« *latinam, et arabicam addiscere queat, et ut omnes,*
« *quod legunt, etiam intelligant, se opus quoddam ma-*
« *nuductorium seu præliminare ad promovendam sacræ*
« *Scripturæ intelligentiam editurum spondet, enixe pon-*
« *tificem orans, ut artificium suum summis omnium*
« *votis expetitum et frequentibus vaticiniis confirmatum,*
« *apostolica autoritate confirmet, et universæ Ecclesiæ*
« *commendet, unde innumera in Ecclesiam beneficia re-*
« *dimdatura minime dubitat.* » C'était à propos d'une tentative semblable de la part d'un professeur de l'université de Tubingue, qu'avaient lieu ces réflexions. Ce professeur, nommé Schickhard, avait publié une méthode par laquelle il prétendait en-

seigner l'hébreu en vingt-quatre leçons, d'une heure chacune, et il est à remarquer qu'en 1692 on publiait une quinzième édition de sa méthode. Il est évident que Schickhard, à l'exemple de Roger Bacon, qu'il semble avoir pris pour guide, ramenait l'étude des langues à des principes généraux qui en facilitaient l'intelligence. Son prédécesseur n'avait pas voulu faire autrement; mais il insistait avec plus de force sur la nécessité d'une réforme dans cette partie des études, parce qu'il en reconnaissait l'urgence. On sait, en effet, qu'au XIIe siècle il n'y avait pas quatre docteurs sachant quelques mots de grammaire; le latin, le grec, l'arabe s'apprenaient par l'usage. De là, cette barbarie du langage écrit, et souvent l'impossibilité, pour ces hommes, de bien comprendre les auteurs qu'ils avaient en main. C'est ce que Bacon affirme dans son envoi à Clément IV.

Roger Bacon, qui cherchait tous les moyens d'éclairer son siècle, avait imaginé, à sa manière et dans les proportions des lumières de son temps, un moyen de remédier à un si grave inconvénient. En même temps, on peut dire qu'il avait conçu une pensée qui se rapproche de celle de Descartes et de Leibnitz, et dont Raymond Lulle avait déjà cherché la réalisation dans son *Grand Art;* seulement, le moine d'Oxford avait un projet beaucoup plus exécutable, et dont il sut profiter pour lui-même : de là viennent les jugements sévères qu'il porte sur les traductions qui passent devant lui, en

même temps qu'une appréciation exacte des originaux. Rien ne prouve mieux l'imperfection des documents qu'on avait alors, et l'utilité de la réforme entreprise par Roger Bacon, que les divers jugements qu'il porte, et dans lesquels il semblerait se contredire, si l'on ne savait de quel Aristote il entend parler; ainsi, il écrivait au pape Clément IV : « Si « j'avais quelque autorité sur les livres d'Aristote, « je les ferais tous brûler; car on ne peut que « perdre son temps en les étudiant, et multiplier « les sources de l'erreur et de l'ignorance. » Ailleurs, au contraire, notamment dans son *Opus majus*, il l'exalte en vingt endroits différents; il le met, pour la philosophie, sur la même ligne que saint Paul pour la religion. D'après cela, il est bien évident que, dans le premier cas, il parlait des traductions antérieures à celles de son époque et de quelques livres attribués à Aristote; tandis que, dans le second cas, il entendait parler de l'original et des traductions meilleures qu'il avait pu voir. Ainsi, pour la philosophie, il avait étudié avec le plus grand soin Aristote et tous ceux qui s'en étaient occupés. Parmi les Arabes, Avicenne occupe à ses yeux le premier rang, c'est même le plus grand philosophe après le Stagyrite, *Dux et princeps philosophiæ post Aristotelem.* Voici, du reste, comment il en parle en son *Opus majus*: « *Avicenna quidem præcipuus imi-* « *tator et expositor Aristotelis, et complens philosophiam* « *secundum quod ei fuerit possibile, triplex volumen*

« *condidit philosophiæ, ut ipse dicit prologo libri suffi-* « *cientiæ. Unum vulgatum juxta communes sententias* « *philosophorum peripateticorum, qui sunt de secta Aris-* « *totelis; aliud vero secundum puram veritatem philoso-* « *phiæ, quæ non timet ictus lancearum contradicentium,* « *ut ipse asserit; tertium vero fuit cum termino vitæ,* « *in quo exposuit secretiora naturæ. Sed de his volumi-* « *nibus duo non sunt translata; primum autem secundum* « *aliquas partes habent latini, quod vocatur Assephæ,* « *id est sufficientiæ.* » On voit que Roger Bacon connaissait Avicenne; nous remarquerons, toutefois, qu'il ne parle pas de la traduction du traité d'Avicenne intitulé *Canon*, traduction du XIIIe siècle, et qu'on attribue à Gérard de Crémone. Voici comment il juge Averroës, qui jouissait d'une si grande réputation : « *Post Avicennam venit Averroës, homo* « *solidæ sapientiæ, corrigens dicta priorum, et addens* « *multa, quamvis corrigendus sit in aliquibus, et in* « *multis complendus.* » Ce jugement modéré tint une juste mesure entre les exagérations des apologistes et des détracteurs d'Averroës, et dont nous avons vu quelques exemples. Alfarabe, philosophe arabe du XIe siècle, est un de ceux que Roger Bacon a le plus étudié, surtout pour ce qui concerne la rhétorique et la poétique; Alfarabe avait, dit-on, relu les livres d'Aristote qui traitent de cette matière jusqu'à deux cents fois; aussi Roger Bacon le cite à propos de poésie. « *Alpharabius*, dit-il, *hoc docet* « *maxime de poetico, cujus sermones debent esse sublimes*

« *et decori, et ideo cum ornatu prosaïco, et metrico et* « *rythmico insigniti, secundum quod competit loco, et* « *tempori, et personis et materiæ de quibus fit persuasio.* » Après eux viennent des noms moins connus dans l'histoire de la philosophie, parce qu'ils n'ont pas été traduits, à l'exception de quelques-uns qui le furent en hébreu. Tel fut Algazel, dont les rabbins firent une traduction; après lui, viennent Alfergana, Azachel, Alpetragius, Daly, Messahalac, Altaricus, tous restés sans traducteurs; mais que Roger Bacon avait consultés dans l'original. Quant aux traducteurs de son temps, il les connaît tous, et il les juge; c'est ainsi qu'il ne manque pas de citer Michel Scot, dont nous avons parlé; il le juge, du reste, avec assez de sévérité : « *Michael Scotus*, dit-il, *ignarus* « *quidem et verborum et rerum, fere omnia quæ sub* « *nomine ejus prodierunt, ab Andrea quodam Judæo* « *mutuatus est.* » Herman Contract était aussi un traducteur renommé; Roger Bacon le réduit à sa juste valeur : « *Hermannus*, dit-il, *confessus est se* « *magis adjutorem fuisse translationum, quam translatorem, quia Saracenicos tenuit secum in Hispania qui* « *fuerunt in suis translationibus principales.* » Plus loin, il dit encore qu'Hermann ne put traduire la poétique d'Aristote, à cause des difficultés qu'il y rencontrait. « *Non ausus fuit interpres Hermannus transferre in latinum, propter metrorum difficultatem, quam* « *non intellexit, ut ipse in prologo commentarii Averroës super illum librum.* » Il va sans dire que Boëce

lui est connu ; aussi le cite-t-il comme un des plus anciens traducteurs d'une partie des œuvres d'Aristote : « *Boëtius quidem fuit longe post SS. doctores, qui pri-* « *mus incipit libros Aristotelis plures transferre. Et ipse* « *aliqua logicalia et pauca de aliis translatis in latinum.* »

Ptolémée tint dans l'esprit de Roger Bacon la même place pour les sciences qu'Aristote pour la philosophie : Roger avait beaucoup lu l'Almageste et tous les traités qui s'y rapprochent ; Euclide est également cité pour ses Éléments et son livre *de Speculis;* mais les deux auteurs qu'il estime le plus, après Ptolémée, sont Alhacen et Jacob Alkindi. Tous deux ont traité de la *perspective* à laquelle Roger Bacon avait consacré tant de soins et de recherches. Enfin, parmi les auteurs dont il fait le plus de cas, il cite encore un philosophe nommé Trébith, très versé dans les sciences naturelles et mathématiques. Ce Trébith avait écrit sur les choses qui ont besoin d'être connues avant qu'on en vienne à l'Almageste : « *De iis quæ indigent expositione ante-* « *quam legatus Almagestus.* » Ce traité, traduit en latin, servit beaucoup à Bacon qui en fait le plus grand éloge. Si nous voulions suivre l'auteur de l'*Opus majus* dans toutes ses explorations sur les ouvrages qu'il avait lus, et surtout sur les traductions de ce qui était connu d'Aristote, il faudrait parcourir tout son ouvrage ; c'est dans la troisième partie surtout qu'il donne les preuves les plus convaincantes de son immense érudition et aussi de

l'excellence de son jugement. Toutefois, avant de citer de lui quelques idées générales qui sont comme le résumé de sa doctrine sur cette partie, je ne peux pas m'empêcher de faire remarquer qu'il maltraita assez fortement Platon, qu'il mit infiniment au-dessous de son disciple. « Les docteurs, dit-il, avaient tous entre les mains les livres de Platon, parce qu'ils étaient traduits, mais ceux d'Aristote ne l'étaient pas encore, car Augustin fut le premier qui le traduisit et l'expliqua, et encore pour la moindre partie et dans le premier de ses petits traités, les Prédicaments. La philosophie d'Aristote n'était connue ni des Perses ni des Arabes de cet âge; ainsi donc les saints Pères et d'autres aussi, négligèrent Aristote et donnèrent des louanges à Platon. Les écrits de ce dernier avaient d'autant plus de charme pour eux, qu'il s'y trouvait de très belles maximes sur la divinité, les mœurs, la vie future, maximes qui s'accordaient avec la sagesse divine; aussi beaucoup de chrétiens ont cru qu'il avait écouté Jérémie en Égypte. Comme ils entendaient dire qu'Aristote combattait les sentiments de Platon, ce fut une raison pour eux de le réprouver en beaucoup de points et de l'accuser de fournir matière à l'hérésie. Néanmoins, au témoignage de tous les philosophes, Platon n'a jamais soutenu aucune comparaison avec Aristote. Si les saints Pères eussent connu la philosophie de ce dernier, sans doute ils s'en fussent servi et l'eussent exaltée,

parce qu'ils n'auraient point nié une vérité manifeste, ni abandonné les plus grandes choses pour les moindres. » On ne peut expliquer ce jugement, reproduit en plusieurs endroits de l'*Opus majus*, qu'en admettant que Roger Bacon ne connaissait que fort peu de choses de la philosophie platonicienne; cependant, la tendance de son génie était assez en opposition avec une doctrine qui faisait peu de cas des choses de la terre; et de là, sans doute, vient le peu de sympathie qu'elle inspirait à celui qui avait entrevu tant de merveilles dans la nature physique. Cette partialité pour Aristote nous conduit à rechercher quelle peut avoir été l'influence de Roger Bacon sur la propagation du péripatétisme au moyen âge; car, malgré les désavantages de sa position, il n'a pu rester étranger, ou plutôt, on n'a pas pu le rendre tout à fait étranger au mouvement de son époque en faveur d'Aristote.

Roger Bacon n'a pas été comme Albert-le-Grand, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure et d'autres, à la tête des écoles de son siècle, et c'est un fait qui vaut bien la peine d'être remarqué. A une époque où l'on appelait au professorat tout ce qu'il y avait de plus renommé dans la science, où les ordres religieux, en rivalité, produisaient avec empressement leurs sujets les plus distingués; et quand Roger Bacon aurait pu jeter un si beau lustre sur l'ordre des franciscains, il reste muet, on l'enferme. Ce fait n'est-il pas significatif? Si, au lieu d'écrire

l'*Opus majus*, son auteur avait fait une volumineuse somme théologique ou un gros commentaire sur le Maître des Sentences, il aurait eu bien certainement une autre destinée; mais son génie n'était pas celui des hommes, si recommandables d'ailleurs, qui marchaient dans cette voie. Il avait découvert un chemin plus court pour diriger les esprits vers l'avenir, et c'est ce qui fit qu'on l'empêcha lui-même de marcher. On voulait des savants et des philosophes, on permettait l'accès du jour à des écrits d'Aristote qui ne pouvaient que porter une faible atteinte au dogme, parce que le danger n'était pas évident pour tous; enfin, on acceptait bien des choses que Lanfranc de Pavie et saint Bernard avaient rejetées, mais on n'allait pas jusqu'à accepter une réforme, et c'est là ce qu'aurait produit l'enseignement de Roger Bacon. L'auteur de l'*Opus majus* aurait dit, devant des milliers d'auditeurs, ce qu'il a mis dans ses livres; et, dès lors, il aurait fait luire dans tous les esprits cette lumière qui *éclaire tout l'édifice;* voilà pourquoi, au lieu de le mettre dans une chaire de professeur, on le retint dans sa cellule, puis, enfin, dans un cachot. Le silence qui lui était imposé, l'interdit jeté sur ses écrits, furent assurément cause du peu d'action qu'il exerça sur ses contemporains. Lisez les philosophes et les théologiens de son temps et du siècle suivant : nulle part vous ne verrez son nom comme celui des docteurs qu'on approuve ou que l'on com-

bat, l'index a pesé sur lui de tout le poids de l'autorité papale qui l'avait frappé. Ainsi Roger Bacon, l'homme de son siècle le plus propre à l'éclairer, est, de tous ses contemporains, celui qui a obtenu sur lui le moins d'influence. Ce n'est pas à dire qu'il passa inconnu; il avait, au contraire, trop de réputation, ce que l'on sut faire tourner contre lui; ce qu'il mettait de savoir au service de la cause d'Aristote n'a pas dû rester ignoré, mais ce qu'il a fait, même en ce sens, est bien peu de chose comparé à ce qu'il aurait pu faire. Il a d'abord montré à tous comment on arrive à remplir les conditions nécessaires pour bien traduire, et, par conséquent, prendre des idées justes sur ceux qu'on étudie. Ces conditions, il les donne en peu de mots qui résument tout ce que nous venons de voir sur l'érudition de Roger Bacon : « Un interprète, dit-il, doit « posséder à fond la science qu'il veut rendre, ainsi « que les deux langues de laquelle et dans laquelle « il traduit. Boëce et Robert, dit Grosse-Tête, sont « les seuls qui ont connu, l'un, la puissance des « langues, l'autre, les sciences. Les autres traduc- « teurs, dénués de capacité, ont manqué de beau- « coup de connaissances dans les langues et les « sciences, ainsi que le prouvent leurs traductions; « car il règne une telle altération et une si horrible « difficulté, surtout dans les livres d'Aristote dont « nous possédons les traductions, qu'il est impos- « sible de les comprendre. »

Ce passage fait encore comprendre qu'en parlant de livrer au feu les livres d'Aristote, il n'entendait parler que des mauvaises traductions qu'on en avait faites. Tous ces indices de l'érudition de Roger Bacon que nous venons de donner, sont tirés de l'*Opus majus;* et ce côté, bien que le moins grave, était déjà d'une extrême importance, eu égard à la mauvaise direction des études. Ce qu'il voulait avant tout, c'était une connaissance réelle de l'objet dont on s'occupait; mais ce n'était là, pour ainsi dire, que le moindre de ses conseils. Quelle direction n'eût-il pas imprimée à l'esprit de son siècle, s'il eût pu professer hautement les idées que nous allons voir? Ici commence la partie la plus importante de l'*Opus majus* : à une critique toute d'érudition et de philologie, va succéder une critique autrement élevée, portant, non sur l'ignorance, mais sur les causes de l'ignorance, non sur quelques écrits, mais sur l'esprit humain. C'est par ce côté que se révèle tout le génie de Roger Bacon; c'est pour lui un titre de gloire impérissable et qu'il ne peut avoir trouvé nulle part que dans son excellent esprit. D'après la manière dont j'ai dit que je concevais la pensée de l'*Opus majus*, j'ai commencé par montrer ce qui en est comme la partie préparatoire, de sorte qu'en résumé, on peut voir dans l'*Opus majus* une œuvre divisée en deux parties, l'une indiquant les causes de l'ignorance, et l'autre les remèdes à cette ignorance; c'est une revue des

erreurs et des ressources de l'esprit humain dans son développement intellectuel.

Après avoir donné une idée de la première partie, sous le rapport de l'érudition, voyons ce qu'elle offre de grand et de capital sous le rapport des principes.

Roger Bacon voulant combattre l'ignorance et la détruire, la première chose qu'il avait à faire était d'en rechercher les causes; il en trouve quatre : 1° les exemples sur lesquels on s'appuie et qui ne peuvent pas faire autorité; 2° la coutume à laquelle on donne force de loi; 3° l'opinion du vulgaire, trop souvent exposée à se tromper; 4° la fausse science qui ne sait qu'éblouir (*Op. maj.*, part. I, c. 2).

Telles sont les quatre causes d'ignorance que signale Roger Bacon et contre lesquelles il va s'élever sans ménagement : les deux premières attaquaient l'autorité; la troisième, la croyance du vulgaire, ce qui était une grande hardiesse; la quatrième enfin blessait au vif la foule de ces écolâtres de la scolastique, plus riches de mots que d'idées, et dont le réformateur allait mettre à nu tout le ridicule et l'ignorance. Pour se prendre ainsi corps à corps avec toutes ces puissances du XIIIe siècle, il fallait non seulement un grand savoir, mais encore une grande force de caractère, et il n'est pas étonnant que l'auteur ait été enfermé *pour doctrine contenant des nouveautés suspectes.* Voyons d'abord le premier point, l'autorité.

Celle-ci dominait non seulement dans la science, mais encore dans l'Église, et là même plus que partout ailleurs; il suit de là qu'en attaquant, non pas l'autorité, mais l'abus qu'on en faisait, il attaquait ce dernier sans exception de doctrines ou de personnes; ce qu'il veut avant tout, c'est la vérité, et, pour la faire prévaloir, il poursuit l'erreur dans sa source. Mais s'il a assez de bon sens pour la voir partout où elle est, et surtout assez de courage, pour le dire, et pour déclarer hautement que les pères de l'Église sont, comme les autres hommes, sujets aux défauts de la nature humaine, il ne faut pas croire qu'il chercha à entrer plus avant dans cette dernière voie. Son but spécial était la science, et rien n'autorise à dire qu'il ait jamais eu en vue une réforme religieuse, comme quelques-uns ont paru le croire. Ainsi, en reconnaissant toute l'étendue et la puissance logique du principe qu'il proclame, il est permis d'ajouter que son intention n'était pas de franchir les bornes de la science pour entrer sur le terrain de la religion; soit qu'il ait voulu laisser au temps le soin de développer les germes qu'il jetait dans la pensée, soit toute autre raison, il s'est toujours annoncé comme un homme qui voulait asseoir la science sur des bases plus solides, et rien de plus; aussi, je crois lui rendre justice, en disant que ce n'était pas seulement la prudence qui le portait à aller chercher les exemples hors des faits de l'église.

Pour montrer que l'autorité ne doit pas toujours être prise comme article de foi, il s'appuie d'abord sur le fait incontestable de la perfectibilité; il nous montre les siècles comme héritant les uns des autres et augmentant au sein de l'humanité les trésors de la science. Déjà, nous avons vu ce passage où il dit que les plus jeunes sont les plus éclairés, parce que, succédant à leurs ames, ils entrent dans la carrière là où ceux-ci se sont arrêtés : *Quanto juniores, tanto perspicaciores, quia juniores posteriores successione temporum ingrediuntur labores priorum.* On ne peut pas trop citer ces paroles qu'on s'étonne de trouver sous la plume d'un moine du XIIIe siècle; mais suivons-le de plus près dans sa lutte contre l'abus de l'autorité, et nous verrons qu'il ne serait pas possible de parler aujourd'hui avec plus de raison et de convenance. Il dit, dans cette même partie de l'*Opus majus* : « Il « est incontestable qu'en une multitude de points, « on peut ajouter à ce que nous ont laissé nos « pères, et corriger leurs erreurs. Les anciens « même l'ont reconnu. Senèque n'a-t-il pas dit avec « raison dans ses questions naturelles, que les an- « ciennes opinions ont dû être peu exactes et peu « solides? que les hommes, encore grossiers et « faisant pour ainsi dire leur apprentissage, erraient « à tâtons autour de la vérité; que tout était nou- « veau pour ceux qui essayaient pour la première « fois, et qu'ensuite, par des efforts répétés, les

« mêmes choses étaient devenues plus faciles et plus « connues; enfin, que rien n'est parfait en com- « mençant? N'a-t-il pas dit dans ce même traité : « Un temps viendra où ce qui est aujourd'hui caché « sera révélé au grand jour par l'effet même de « la succession des générations et par le travail « d'une humanité plus longtemps prolongée ? Pour « tant de découvertes, pour de si immenses re- « cherches, il ne suffit pas d'une seule période, il « ne suffit pas d'un siècle ou de quelques siècles. « Dans l'âge futur, le peuple saura une foule de « choses que nous ignorons; et il viendra un temps « où notre postérité s'étonnera que nous ayons « ignoré des choses si claires et si connues d'elle. « Ce même philosophe n'a-t-il pas dit ailleurs que « rien, dans les inventions humaines, n'est fini et « achevé? D'où il conclut que plus les hommes sont « récents, plus ils sont éclairés, parce que les der- « niers venus, postérieurs dans la succession des « temps, entrent d'emblée dans la jouissance et « dans les fruits du travail de ceux qui les ont « précédés. »

Assurément, Roger Bacon puisait dans son ame ces belles inductions sur l'avenir; mais on ne peut pas non plus méconnaître ici la trace des plus nobles inspirations de l'antiquité. Le moine d'Oxford s'était nourri de la lecture de Sénèque, qu'il reproduit parfois textuellement. Ici, par exemple, nous retrouvons ces belles paroles des Questions natu-

relles (liv. VII) : « *Veniet tempus quo ista quæ latent « nunc, in lucem dies extrahet, et longioris ævi dili- « gentia. Veniet tempus quo posteri nostri tam aperta nos « ignorasse mirabuntur*; » et encore celles-ci : « *Multa « venientis ævi populus ignota nobis sciet.* » Je me plais à montrer cette filiation de l'idée de perfectibilité et de progrès : c'est un lien de plus qui rattache le moyen âge à l'antiquité; c'est de la vraie philosophie, et que Roger Bacon a la gloire d'avoir seul, de tous les scolastiques, proclamée et posée en principe d'une manière toute dogmatique. Ce qui, chez d'autres, n'était que l'instinct d'une nature intelligente, était chez lui un fait raisonné; non seulement il voulait éclairer les hommes, mais il avait, plus que tous, conscience de son œuvre; et dans les prodiges futurs qu'il devinait, il voyait, sans s'étonner, des effets naturels et assurés. Pour nous résumer en deux mots sur ce premier point, Roger Bacon voulait détruire l'abus de l'autorité, en s'appuyant sur l'idée vraie du progrès et de la perfectibilité; c'était pour lui un principe, et déjà il l'avait exprimé dans le *de Secretis operibus artis et naturæ*. Mais nous le retrouvons ici avec une sanction de plus.

Après avoir signalé tout ce que l'abus de l'autorité peut enfanter d'erreurs, il rend justice à ce critérium de la certitude, employé avec mesure et dans les bornes de la raison, ce qui prouve combien cet excellent esprit se gardait de l'exagération. C'est

ainsi qu'aux opinions du vulgaire il oppose l'autorité de ceux dont le mérite est reconnu, mais toujours avec une restriction pleine de sagesse, et en réduisant à leur juste valeur les faits sur lesquels s'appuyait l'opinion. Aux pères de l'Église qui avaient repoussé l'étude des langues et des sciences, il oppose saint Augustin; puis, il ajoute cette réflexion qu'on pouvait alors trouver hardie : « On objecte-« rait en vain que, parmi les Pères, plusieurs ont « négligé cette étude et méconnu les avantages qui « en résultent. Dignes de respect sous une infinité « de rapports, ils ne peuvent servir de modèles en « tout. S'ils réprouvent certaines doctrines, s'ils « n'y attachent point de prix, c'est que souvent ils « ne les connaissaient pas. » Nous voyons que loin de rejeter l'autorité d'une manière absolue, il savait s'en faire une arme contre le vulgaire, en même temps qu'il en déterminait le véritable caractère. Loin de lui tenir compte de cette conduite, ses ennemis ne virent en lui qu'un homme qui cherchait à renverser tout ce qu'ils avaient élevé ou préconisé; cette disposition de leur part venait de la manière dont il les jugeait eux-mêmes dans l'examen de la quatrième source d'ignorance. En signalant cette quatrième source, il attirait sur lui plus d'inimitiés qu'il ne l'avait fait jusqu'alors, car il s'attaquait directement à l'amour-propre de ses contemporains : il faut bien comprendre qu'il s'agit ici surtout de ceux qui l'entouraient journellement, et

non des hommes d'un mérite reconnu qui n'avaient avec lui que peu ou point de rapports; quant aux autres, ils étaient d'autant plus irritables que Roger avait plus raison. Aussi n'est-il pas douteux qu'en attaquant la vanité, l'entêtement et l'ignorance de tous ces obscurs scolastiques qui pullulaient alors, il préparait la sentence qui le frappa dans la suite. Mais, en même temps, quel service ne rendait-il pas à la philosophie en la détournant de tout ce que la scolastique avait de nuisible ou de puéril? On commençait à s'enthousiasmer pour Aristote, à jurer par le maître, et Roger Bacon fait tous ses efforts pour le faire connaître et diriger les esprits dans la voie du bon sens et de la vérité. Dans ce but, il ne ménage pas l'obstacle qu'il regarde comme le plus funeste et le plus difficile à vaincre; et voici en peu de mots, d'après Jourdain, le résumé de sa vigoureuse sortie contre les faux savants de son temps : « Une cause plus terrible que « les précédentes est la vanité et l'ostentation qui « nous portent à voiler notre ignorance sous un sa- « voir apparent, et à mépriser ce que nous ne con- « naissons pas ; on pourrait même dire qu'elle « donne naissance aux aberrations que nous ve- « nons d'indiquer. C'est la vanité qui nous porte à « persister dans nos idées, à les défendre et à re- « pousser toute innovation qui les contrarie, quelque « utile qu'elle soit. Quiconque a voulu renouveler « le mode d'étude en vigueur, a rencontré des con-

« tradictions et des obstacles. Outre les exemples « que pourraient nous fournir la Bible et l'histoire « des Pères, la philosophie nous en offre de nom- « breux. Aristote entreprit de combattre les an- « ciennes opinions et d'en publier de nouvelles. Sa « philosophie resta longtemps dans l'oubli. Avi- « cenne, le premier, la mit en pleine vigueur chez « les Arabes : car, le vulgaire des philosophes l'igno- « rait; avant lui elle était peu cultivée et on n'en « connaissait qu'une partie. Avicenne, principal « commentateur et le plus grand imitateur d'Aris- « tote, a été vivement attaqué par ceux qui l'ont « suivi. Averroës et plusieurs autres l'ont critiqué « outre mesure. Tout ce que dit Averroës obtient « aujourd'hui le suffrage des hommes sages, quoi- « qu'il ait été longtemps négligé, rejeté, réprouvé « par les plus célèbres docteurs : peu à peu, sa phi- « losophie, assez digne d'estime en général, a été « appréciée. On sait que, de notre temps, on pros- « crivit à Paris la philosophie naturelle et la méta- « physique d'Aristote, exposées par Avicenne et « Averroës; et, par l'effet d'une épaisse ignorance, « les livres qui la contenaient et ceux qui les étu- « diaient furent frappés d'excommunication pen- « dant un assez long temps. Puis donc que les écrits « des plus grands docteurs, malgré leur mérite, « sont défectueux ou ont besoin de correctifs, on « voit clairement l'erreur de ceux qui s'opposent à « la propagation des vérités utiles, parce qu'elles

« sont nouvelles. » Ailleurs, il dit encore : « De « vulgaires docteurs modernes, bien que beaucoup « de livres de philosophie soient traduits, n'en font « aucun usage, et ils se délectent dans des ouvrages « sans mérite et sans valeur ; ils négligent les études « essentielles, et se consolent de leur ignorance « avec Gratien et autres maîtres qui n'ont aucune « connaissance de la philosophie. » On voit qu'il ménageait assez peu l'amour-propre des faux savants de son époque ; mais aussi on ne peut trop admirer l'adresse avec laquelle il fait valoir la cause du progrès et sentir la nécessité de ne pas s'en tenir éternellement aux seules connaissances du présent. Aristote était le sujet de l'admiration de tous, et c'est Aristote qu'il cite le plus souvent comme ayant été repoussé et anathématisé. Aussi vit-on ce qui arrive si souvent dans la conduite des hommes, l'inconséquence la plus complète ; on frappa Roger Bacon, parce qu'il préconisait les vérités, et l'on se jeta à corps perdu dans la plus grande des nouveautés d'alors, Aristote.

Les causes de l'ignorance une fois signalées, et la fausse science se trouvant par là même renversée, restait à donner les moyens d'entrer dans une voie plus sûre : c'est ce que fit Roger Bacon. De même qu'il avait indiqué quatre causes d'ignorance, il indique quatre moyens d'y remédier, et qui sont : 1° la grammaire, par quoi il entendait aussi l'étude approfondie des langues ; 2° les mathématiques ;

3° l'optique; 4° l'expérience : telles sont, dit-il, les quatre racines de la science.

Nous allons jeter un coup d'œil sur chacun de ces quatre points, à l'exception du premier dont nous avons déjà parlé. J'ai montré toute l'importance que Roger Bacon attachait à la grammaire, et on a pu voir, en même temps, qu'il avait le droit de parler comme il le faisait, puisque lui-même avait commencé par obéir à la loi qu'il imposait aux autres au nom de la science.

De même qu'il recommandait la grammaire, non seulement comme un instrument nécessaire pour entrer plus avant dans la connaissance des langues, mais dans un but pratique plus élevé et comme moyen de s'initier plus efficacement aux vérités religieuses, de même il voulait prendre les mathématiques comme moyen de réforme, par leur application, à l'organisation sociale. C'est ici surtout que se révèle le génie propre de Roger Bacon : il ne se borne pas aux abstractions, ni à faire de la science pour la science; il n'est pas de ceux qui, oubliant le réel pour l'idéal, se laissent emporter au courant poétique de la pensée; il a, si l'on peut le dire, le génie de sa nation; il est Anglais, homme de pratique, et, convenons-en, paraissant moins regarder le ciel que la terre; de là résulte le rôle important qu'il désigne aux mathématiques. Il les donne d'abord comme instrument indispensable pour avancer dans les sciences et pour étudier la

nature ; puis il cherche à démontrer leur importance pour la direction et le gouvernement des choses religieuses. Ici, son amour pour les mathématiques l'entraîne un peu trop loin : se fondant sur la nécessité d'une réforme du calendrier, réforme qu'il aurait tentée sans les obstacles qu'il rencontra, il conclut par une induction beaucoup trop étendue; il en est de même pour la société civile, sur laquelle il attribue aux mathématiques une influence extrême. En général, le sentiment qu'il avait de la puissance des mathématiques l'entraîne dans l'exagération. C'est en elles, dit-il (*Op. maj.*, p. 33), qu'il faut chercher l'origine de la connaissance; c'est en elles seulement que nous pouvons obtenir une vérité exempte d'erreurs, une certitude exempte de doutes, parce qu'elles fournissent seules la démonstration tirée de la cause propre et nécessaire. Elles seules ont le privilége de pouvoir réduire toutes choses à l'exemple sensible et à l'expérience par les figures et les nombres; voilà pourquoi les connaissances, privées du bienfait de ces applications, sont sujettes à tant d'erreurs, d'incertitudes et de contradictions.

Il semble n'être pas non plus à l'abri de tout reproche au sujet de ce qu'il dit sur la troisième racine de la science; mais, avant tout, il faut reconnaître ce qu'il a dit de sage et d'utile touchant le rôle de l'expérience. Tout ce qu'on a avancé depuis sur le même sujet, ne semble qu'une répéti-

tion ou un développement des vues de Roger Bacon; il paraît même ici vouloir corriger ce qu'il a dit de trop au sujet des mathématiques. Écoutons-le : « La « quatrième racine de la science est l'expérience; « car, sans l'expérience, on ne peut acquérir au- « cune connaissance suffisante. Le raisonnement « conclut, mais il n'établit pas; la démonstration « mathématique elle-même ne donne point une con- « viction certaine et complète, si elle ne reçoit cette « sanction. Mais cette science expérimentale est « entièrement ignorée par le vulgaire de ceux qui « étudient. Elle a trois grandes prérogatives, rela- « tivement aux autres ordres de connaissances. La « première consiste en ce que l'expérience éprouve « et vérifie, par ses investigations, les propositions « les plus relevées que les autres sciences puissent « présenter. La seconde consiste en ce que cette « méthode, qui seule mérite le nom de *maîtresse « des connaissances spéculatives*, peut seule aussi at- « teindre à des vérités magnifiques auxquelles les « sciences ne pourraient parvenir par aucune autre « voie; dans les vérités expérimentales, l'esprit « humain ne doit point chercher la raison des choses « avant le témoignage des faits, ni repousser ces « faits, parce qu'il ne peut les justifier par des ar- « guments. La troisième prérogative est tellement « propre à cette méthode, qu'elle est indépendante « de ses rapports avec les autres; elle consiste en « deux choses, savoir : dans la connaissance du fu-

« tur, du présent et du passé, et dans les opéra-
« tions admirables par lesquelles elle surpasse l'as-
« trologie judiciaire (*Op. maj.*, p. 352). » Telle est la manière dont Roger Bacon parle de l'expérience, et l'on voit qu'il en sentait toute l'importance et la valeur, et qu'il se trouve ici bien en avant de son siècle, dont l'absence de méthode était le principal défaut. C'est par là surtout que l'auteur de l'*Opus majus* pouvait et voulait servir la philosophie dans le moyen âge, et la faire marcher d'un pas plus sûr. N'est-il pas vrai, en effet, que nous trouvons ici, formulée en peu de mots, la méthode d'observation et d'expérience, donnée trois siècles après par l'autre Bacon, comme le nouvel instrument des sciences? L'induction n'est-elle pas montrée aussi dans toute sa puissance? La troisième prérogative est-elle autre chose? C'est par l'induction qu'on peut lire dans le passé et pénétrer dans les mystères de l'avenir; c'est une opération supérieure à l'*astrologie judiciaire ordinaire*. Ici on aperçoit, avec une sorte de respect, le vieux moine, tout imbu des préjugés scientifiques de son temps, s'efforcer d'en sortir et de ne reconnaître pour guides que les inspirations de la raison; s'il ne triomphe pas entièrement, c'est qu'un seul homme ne pouvait pas, à lui seul, renverser des erreurs qui avaient encore trois siècles de vie. Il est un grand exemple de ce que peuvent la fatalité et la liberté individuelle dans le développement intellec-

tuel des peuples ; assurément il donne à son époque plus qu'il n'en reçoit, mais il ne peut pas aller jusqu'à la purifier entièrement ; c'est là une œuvre commune, à laquelle chaque génération viendra coopérer. Ainsi, nous voyons Roger Bacon donner les plus sages préceptes, recommander l'expérience comme le moyen le plus sûr, même pour arriver à la vérité ; de plus, il recommande l'*examen* des faits sans s'arrêter aux dires de ceux qui ont précédé : « Nous devons examiner, avec la plus rigou-« reuse attention, les opinions de nos prédéces-« seurs, pour ajouter ce qui leur a manqué, et « corriger ce qu'ils ont de faux ou d'erroné, mais « cependant avec modestie et convenance. *Exa-« minare debemus distinctissime sententias majorum, ut « addamus quæ eis defuerunt, et corrigamus quæ errata « sunt, cum omni tamen modestia et excusatione.* » Encore une fois, c'est la méthode d'expérience et d'induction vulgarisée plus tard : eh bien ! à côté d'une si grande vigueur de jugement, nous trouvons les faiblesses d'un homme du XIIIe siècle. Après avoir distingué deux sortes d'expérience, dont la première, dit-il, est une expérience humaine et philosophique qui s'exerce par les sens extérieurs, qui ne rend témoignage que des choses corporelles et ne prononce point sur les choses spirituelles ; après, dis-je, avoir signalé cette première expérience, il en reconnaît une autre, mais dont le caractère est illusoire et sans valeur. Au lieu d'en appeler à la

conscience et à cette expérience qui est en quelque façon l'œuvre de la psychologie, il en proclame une qui vient de l'illumination intérieure, de l'inspiration divine, et qui a éclairé les saints et les prophètes. Cette seconde expérience a, dit-il, sept degrés : « Le premier est dans les illuminations pu-« rement scientifiques ; le second, dans les vertus ; « le troisième, dans les sept dons du Saint-Esprit ; « le quatrième, dans les béatitudes ; le cinquième, « dans les sens spirituels ; le sixième, dans les fruits « de la piété ; le septième, dans l'extase. » (V. M. de Gérando, ouv. cité, t. IV, p. 547.) Nous trouvons dans ceci plutôt le mysticisme que la méthode expérimentale, et ce n'est pas sans étonnement qu'on voit un esprit aussi positif quitter brusquement la route qu'il fraye avec tant de courage, pour se perdre dans les rêveries d'une école à laquelle personne, plus que lui, ne devait être antipathique.

Puisque nous en sommes sur le côté faible de Roger Bacon, mentionnons de suite une erreur qu'il partagea avec tout son siècle ; je veux dire l'astrologie judiciaire, pour laquelle il paraît avoir eu un très grand faible. « Roger Bacon, dit Naudé, « estoit tellement adonné à l'astrologie judiciaire, « que Henri de Hassia, Guillaume de Paris, et « Nicolas Oresme furent contraints de déclamer « asprement contre ses escripts, et toutes les vanités « des astrologues. » (Apol. pour les G. Hom. p. 526.) On lui a attribué un ouvrage sur cette

matière, intitulé *Miroir de l'astrologie, Speculum astrologiæ,* ouvrage condamné par Agrippa lui-même, *comme superstitieux au possible*, dit ce dernier. Bien que cet écrit puisse n'être pas de lui, il n'en est pas moins vrai qu'il s'est beaucoup occupé d'astrologie judiciaire; et la septième partie de l'*Opus majus* a pour sujet l'*influence du Ciel*. Après s'être un peu occupé des climats, et en général, du milieu dans lequel l'homme vit, il passe aux astres et entre dans toutes les superstitions qui lui ont été justement reprochées.

Ces errements de notre philosophie, loin de porter atteinte à son mérite personnel, montrent, au contraire, tout ce qu'il a eu d'obstacles à surmonter pour s'élever à cette hauteur où il se montre; ainsi, malgré ce qu'il a pu dire de faux sur la nature de l'expérience, il n'en a pas moins posé celle-ci comme un principe; d'accord avec la nature, il n'en a pas moins prouvé que l'expérience est une condition sans laquelle la connaissance est impossible. Il nous reste à examiner maintenant la dernière *racine de la science*, l'optique : elle est ordinairement donnée comme la troisième, mais j'ai voulu à dessein n'en partir qu'en dernier lieu, parce qu'elle nous donnera occasion de mentionner quelques vues de Roger Bacon sur un côté dont nous n'avons encore rien dit. En donnant l'*optique* ou la *perspective* comme une des racines de la science et un des moyens de combattre l'ignorance, il est

fidèle à la thèse qu'il s'est posée et à son caractère d'homme positif et pratique. L'optique, dont il s'était beaucoup occupé, lui avait fait entrevoir une foule de faits qui devaient un jour constituer des vérités scientifiques, et qui pouvaient par conséquent, ou rectifier des erreurs ou mettre au jour des vérités nouvelles; c'était dès lors un instrument tel qu'il lui en fallait un, et nous allons voir pourquoi il l'a choisi de préférence à toute autre branche de la science. Non seulement il regardait l'optique comme la science qui a pour objet les phénomènes de la vision, mais il y rattachait en quelque sorte toute la perception, et c'est ce qui l'a déterminé à choisir cette branche pour une des racines de la science : d'ailleurs elle tient aux mathématiques, et l'on sait le cas qu'il faisait de ces dernières. Ainsi, dans l'optique il voyait deux choses : les faits externes d'abord, puis, par analogie, les faits internes de la perception. Ce rapprochement vient de ce qu'il regardait le sens de la vue comme le représentant le plus complet et, pour ainsi dire, le type de la faculté de connaître. « Le sens de la vue, dit M. de Gérando en parlant de Roger Bacon, étant celui par lequel l'homme perçoit le plus généralement et le plus constamment les objets extérieurs, celui qui embrasse tout le théâtre de la nature, c'est aussi dans les opérations de ce sens qu'il cherche à étudier la nature de ces images; la manière dont elles se forment, se transmettent, sont

revues, et les lois qu'elles suivent. » Pour bien comprendre ces paroles, il nous faut remonter un peu plus haut. L'étude approfondie que Roger Bacon avait fait des Arabes l'avait conduit à adopter la théorie des espèces, à peu près telle que ceux-ci l'avaient imaginée. N'allons pas croire cependant que le moine d'Oxford entra fort avant dans le problème des universaux, et qu'il se mit en peine de prendre parti pour l'une ou l'autre école : c'était à quoi il songeait fort peu ; encore moins fut-il réaliste, malgré les inspirations de l'école arabe. Au point de vue métaphysique, la matière indéterminée d'Aristote ne lui convient pas ; il veut un caractère plus prononcé, et dans l'application à la théorie de la connaissance, bien qu'il admette les espèces, il est aisé de voir qu'en adoptant le mot, il rejette le sens que lui donnaient les réalistes. « L'espèce, « dit-il d'abord, n'est pas précisément un corps, « mais une chose corporelle. » Il faut convenir que ceci est assez vague, mais bientôt il s'enhardit, car il ajoute que *ces espèces ne sont pas émises par l'objet agissant, comme le croit le vulgaire;* il est évident qu'il parle ici du vulgaire des philosophes ; elles ne consistent pas non plus, comme on le suppose souvent, dans une sorte d'impression semblable à celle qu'un sceau produit sur la cire. Ces derniers mots confirment ce qui précède, et montrent que, pour Roger Bacon, l'idée n'était pas une entité substantielle, parce qu'elle n'imprimait aucune trace ;

alors qu'est-ce que l'espèce ou l'idée selon lui? C'est le résultat d'un changement, de l'émanation de la puissance active du sujet qui perçoit. D'après cela, Roger Bacon reconnaît qu'il y a du subjectif dans la connaissance, et dès lors, il rentre dans la conception réelle de l'idée qui n'est qu'un rapport. Du reste, c'est à Aristote qu'il doit cette manière de comprendre la connaissance, ou plutôt à l'arabe Alhacen, comme il le dit lui-même. Il suit de là que Roger Bacon était bien plutôt nominaliste que réaliste, sa conception de l'universel en est une nouvelle preuve. De même, dit-il, qu'il y a des choses universelles et des choses particulières, il y a aussi des espèces de l'une et l'autre sorte; mais comme l'universel n'est que dans les individus, et que l'individu ne peut être privé de son universel, l'espèce universelle conserve avec l'espèce particulière le même rapport que celui du genre à l'individu. La première se réfère donc à la seconde, et comme elle est avec elle, elle se transmet d'abord dans le milieu, puis dans le sens, puis dans l'entendement.

A côté des grands disputeurs des époques précédentes, Roger Bacon paraît un peu pâle sur toutes ces questions de métaphysique, mais il ne faut pas oublier que cette voie n'était pas celle qu'il avait choisie; jamais il ne lui vint à la pensée de s'enrôler sous telle ou telle bannière, lui qui venait de dire à tous ce qui était mal et ce qu'il fallait faire

pour aller au bien. Son *Opus majus* n'a pas d'autre but, et c'est ce qui en fait une œuvre unique dans le moyen âge. Celui-ci manquait de méthode, et il vint pour lui en donner une : aussi, dans sa pensée, les différentes sciences ne sont que des parties dont l'ensemble ne formait qu'un tout qui est la science. Loin de faire une exception en faveur de la théologie, selon des prétentions souvent renouvelées, il reproduit la profonde pensée de J.-S. Erigène. On n'est pas théologien, dit-il, si l'on n'est pas philosophe, *nunquam theologus quisquam nisi philosophus ;* et s'il consent à faire sortir toute suprématie de la religion, c'est à condition que celle-ci s'unira intimement à la science et à la philosophie. En résumé, Roger Bacon s'empare de l'intelligence humaine et lui montre tous les chemins par où il peut aller à la vérité et par suite à la vertu. La perfection consiste en deux choses, dit-il : dans les conditions nécessaires pour acquérir d'exactes connaissances, et l'emploi des bonnes. C'est par là que l'homme peut arriver au but, et ce but quel est-il ? la morale. Reconnaissons donc qu'en appelant l'attention de l'homme sur les sciences particulièrement pratiques, il était loin de sa pensée de faire un appel à l'égoïsme et au matérialisme ; il voulait élever l'humanité en lui donnant le signal du mouvement vers le bien en toutes choses. Tel est le sens de son ouvrage, qui, par la conception et le but, peut être mis à côté de ce qui a paru depuis dans le même

genre ; si par l'exécution et la faiblesse qui se rencontre dans quelques parties, Roger ne se tient pas toujours à la même hauteur que François, c'est, comme on l'a dit de Corneille, c'est qu'il est parti de plus bas, et que, pour le dépasser, on s'est pour ainsi dire élevé sur ses épaules. Si déjà on ne l'avait pas rapproché de son homonyme, ce serait ici le lieu de le faire, et de montrer quelle identité de vues et souvent de formes il y a entre ces deux hommes, mais il est inutile de répéter ce qu'ont dit Dugald Stewart, Buffara, et récemment M. Pierre Leroux.

Je n'ajouterai donc rien sur Roger Bacon, si ce n'est l'aveu du regret pénible de n'avoir pu puiser aux sources comme je l'aurais désiré. Rien n'est plus rare que l'*Opus majus* : il n'existe, je crois, que deux éditions, l'une de Londres, publiée par Samuel Jebb en 1730, in-fol., et l'autre de Venise en 1750, in-4° ; celle-ci n'est qu'une réimpression de la première ; ces deux éditions sont très rares, et Jourdain rapporte qu'il n'a pu les trouver ni dans les bibliothèques publiques et particulières de Paris, ni chez les libraires de cette ville. Outre cet ouvrage et ceux que j'ai cités, Leland en cite un grand nombre comme étant de Roger Bacon ; en voici les titres : *Logica, Metaphysica, De Intellectu et Intelligibili, De universalibus in posteriora Aristotelis, In Avicenam, De Anima, De Philosophia morali, De impedimentis sapientiæ, De Causis ignorantiæ, De utilitate*

scientiarum, *De arte memorativa*. Tous ces ouvrages sont manuscrits, et s'ils appartiennent réellement à Roger Bacon, il faut en conclure que ce grand homme n'est que bien imparfaitement connu, et qu'il est impossible de porter sur lui un jugement définitif.

Il est un homme qu'on a coutume de compter parmi les nominaux, mais qui me paraît avoir beaucoup plus suivi les traces de Roger Bacon et même de Raymond Lulle que celles de Guillaume Occam; je le mentionnerai donc ici, c'est Richard Swinshead ou Suisset, en me bornant à rapporter ce qu'en dit M. de Gérando (Ouv. cit., tom. IV, p. 591).

« Richard Swinhead ou Suisset, qui enseigna les « mathématiques et la physique à Oxford, était « aussi théologien et philosophe, mais s'appliqua « spécialement aux premières sciences, et à l'exem- « ple de Roger Bacon, voulut éclairer l'une par « l'autre. Dans son calculateur (Calculator subtilis- « simus), ouvrage qui a excité l'admiration de « Cardan et de Scaliger, il essaya de soumettre les « *formes substantielles* au calcul, c'est-à-dire de « déterminer par les lois du calcul les accroisse- « ments ou les diminutions des qualités physiques, « la résistance des milieux, les forces, la réaction; « il posa une série de questions sur ce qu'il appelle « *de minimo et maximo;* il osa contredire Aristote « sur le sujet de la réaction, qui avait acquis une « haute importance dans cette école. Il essaya d'ap-

« pliquer aussi les mathématiques et la philosophie « dans son *Art cabalistique*, et sa *Logique*. S'il com- « menta Pierre Lombard, suivant l'usage de son « temps, il commenta aussi la physique et l'éthique « d'Aristote, ce qui était rare et plus utile. »

Ces quelques mots donnent à penser que Richard Suisset avait étudié Raymond Lulle et Roger Bacon au moins autant que les autres scolastiques de son siècle. Ce siècle est comme fermé par le moine d'Oxford, et avec lui finit la troisième époque de la scolastique. A côté des siècles qui suivirent le treizième, il était assez naturel qu'on remarquât peu ce dernier, sinon pour le critiquer. Il avait élevé des monuments qui ne pouvaient pas longtemps abriter l'esprit humain; quelques-uns même l'auraient tenu prisonnier s'ils n'eussent été battus en brèche. Cependant il y aurait de l'injustice à le regarder comme n'ayant été d'aucun secours pour le développement de l'esprit. C'est une époque de travail intérieur, pendant laquelle l'intelligence se débat avec énergie et quelquefois avec un plein succès, soit contre l'ignorance, soit contre les entraves qui voulaient l'arrêter. C'est pourquoi si l'absence de méthode laissa les hommes livrés à eux-mêmes et privés de cet esprit d'ensemble qui fait de tous les savants autant de branches de l'arbre de la science, on vit cependant de puissantes individualités et qui, dans des circonstances plus favorables, auraient pu être cités comme des esprits

d'élite. Tels furent, sans parler d'Abailard, Albert-le-Grand, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, Duns Scot, et enfin Raymond Lulle et Roger Bacon. A la rigueur, ces deux derniers sont des hommes à part, qui appartiennent à l'époque parce qu'ils sont du treizième siècle, mais qui ne tiennent que de loin aux écoles de leur temps. Raymond Lulle est à peine un homme de notre Occident, levez le capuchon du moine, et vous verrez sur son front le turban du Maure, s'il n'est pas le philosophe de la troisième époque le plus éminent par le mérite, il est assurément le plus curieux par le caractère excentrique et la physionomie étrangère de sa doctrine. Il a été à peu près tout ce qu'il pouvait être; mais il n'en est pas de même de Roger Bacon Cet homme, dont l'action eût pu être si efficace sur son siècle, fut réduit à penser presque pour lui seul. Combien, s'il eût été libre de parler à tous, la quatrième époque aurait été différente de ce qu'elle fut! Sans nul doute elle aurait épargné aux siècles suivants une partie de leur œuvre; le monde aurait été plus vite, tant un homme aurait de puissance s'il pouvait toujours réaliser sa pensée! Mais entre sa volonté et la force qui lui fait obstacle, il y a lutte, c'est la volonté d'un homme contre ce qu'il y a de fatal en ce monde. Mais ce qui prouve que cette fatalité n'est pas invincible, ou plutôt qu'elle n'est que mensongère, c'est qu'elle finit toujours par céder et disparaître devant l'indomptable puissance

de l'humanité ; ainsi tout ce que Roger Bacon avait deviné et appelé de tous ses vœux, est accompli depuis longtemps déjà : François Bacon, Galilée, la science moderne, en un mot, est venue répondre à l'appel du moine persécuté par ses contemporains.

ÉTUDES SUR LA PHILOSOPHIE

DANS LE MOYEN AGE.

CHAPITRE XXI.

QUATRIÈME ÉPOQUE.

NOMINALISME.

Guillaume Occam.

Qu'est-ce que la quatrième époque de la scolastique? C'est la revue critique des précédentes, c'est la reprise des doctrines discutées antérieurement pour en venir à une solution définitive; c'est, en un mot, le résumé des trois premières époques. En effet, depuis le neuvième siècle jusqu'au quatorzième, on avait successivement agité toutes les questions de la philosophie D'abord, la métaphysique s'était montrée dans la première époque avec Jean Scot Erigène; puis, dans la seconde, avec

Guillaume de Champeaux, Roscelin et dans toute la question des universaux. Abailard, au commencement de la troisième époque, avait ouvert le champ aux questions secondaires, et dès lors la logique avait repris le pas sur la métaphysique, la psychologie avait pu se faire jour, et l'on en vint aux recherches sur l'ame, l'origine et la nature des idées, la morale et l'individuation. Enfin, de laborieux travaux sur Aristote et les Arabes, une érudition, sinon toujours éclairée, au moins toujours riche de faits, et qui prouvait un ardent amour de la science, vinrent ajouter les derniers traits à la physionomie si animée de ces trois premières époques. Aussi, sur les diverses doctrines philosophiques mises en avant, on entendit de bruyantes dicussions; les écoles retentirent de longs et savants débats, dont quelques-uns ne furent pas sans gloire; des esprits éminents jetèrent dans le domaine public de la pensée des germes d'avenir, pour le développement intellectuel de l'esprit humain, et aussi des germes d'émancipation qui portèrent leurs fruits. Le travail de la pensée n'avait pas été nul, comme on le voit; cependant, malgré des résultats incontestables et qui prouvent de la part du moyen âge une vie intellectuelle qu'il n'est plus permis de mettre en doute, la philosophie était loin d'avoir satisfait à toutes les exigences. Abailard, en mettant au milieu de deux doctrines ennemies une doctrine nouvelle, avait

ajourné la solution bien plus qu'il ne l'avait donnée, c'est pourquoi l'on vit à la fin du XIIIe siècle une nouvelle prise d'armes en faveur du réalisme. A vrai dire, le conceptualisme n'était pas de nature à satisfaire un esprit rigoureux, pour qui la logique n'est plus qu'un moyen et la métaphysique un but. Nous avons vu qu'à l'égard de cette dernière, il y a, dans le système d'Abailard, une sorte d'incertitude qui laissait trop à désirer. L'apparition nouvelle du réalisme avait donc sa raison, et dès lors un nouveau conflit devenait inévitable. De plus, comme ce réalisme se présentait avec tout l'attirail et le raffinement des vaines subtilités de l'école, il devait succomber et entraîner avec lui dans sa chute une grande part du mauvais côté de la scolastique; c'est ce qui arriva. En cela, Guillaume Occam et le nominalisme rendirent un véritable service à la cause du progrès; c'est un caractère qu'on ne peut pas refuser à la quatrième époque. Ainsi, dès maintenant, nous pouvons déjà dire que l'objet de la quatrième époque fut de donner une solution au problème des universaux, et de commencer le décri des formes, des coutumes d'école qui ne pouvaient que nuire au progrès de la philosophie et à la propagation des lumières. Expliquons-nous.

D'abord, en disant que son but fut de donner une solution au problème des universaux, je ne veux pas dire que la sentence rendue par le nomi-

nalisme fût sans appel, et que la philosophie n'avait plus rien à dire sur la question. Le moyen âge aurait fait alors ce qu'il n'a été donné à aucun siècle de faire; mais en renversant le réalisme d'alors, il ramena les esprits à la raison sur plusieurs conséquences du principe, il fit justice de plusieurs erreurs, et mit en doute l'infaillibilité de la méthode suivie jusqu'alors, ce qui amena nécessairement, dans la suite, la ruine de l'école. Ce dernier résultat n'était sans doute pas dans la pensée de la quatrième époque, ou du moins Guillaume Occam ne se rendait pas un compte exact de son entreprise, et ce n'est pas le moindre point de ressemblance qu'il eût avec Luther. Il en fut, en effet, de la réforme dans la philosophie au moyen âge, comme de la réforme dans l'Église; une fois le premier pas fait, on alla où l'on ne croyait pas aller; mais, comme nous l'avons déjà dit, il n'est pas toujours bon que l'homme ait toute la conscience de son œuvre. Voyez Roger Bacon et Guillaume Occam. Le premier est un homme supérieur qui sait tout ce qu'il peut faire et tout ce qu'il veut, il le dit hautement, il se dévoue pour une réforme, et il succombe. Occam est un esprit de mérite, mais dont les proportions vont à celles de son temps : aussi ce n'est pas l'ensemble de la science qu'il embrasse; il attaque un système et le temps, fait le reste; une première question en amène d'autres, et toute la philosophie passe en revue devant la

quatrième époque. Un autre fait non moins remarquable de cette même époque, c'est que le mouvement philosophique se lie étroitement au mouvement social qui porte atteinte à la papauté; c'est pourquoi, en étudiant la philosophie du XIVe siècle, il est impossible de ne pas voir ses rapports avec d'autres éléments sociaux; il est donc nécessaire de mentionner les événements auxquels ont pris part un grand nombre de philosophes du XIVe siècle, et notamment Guillaume Occam.

Boniface VIII était pape, et il voulait faire ce qu'avaient fait Grégoire VII et Innocent III; mais les temps étaient changés. En vain se promenait-il dans les rues de Rome l'épée au côté et la cuirasse sur le dos, en criant: *C'est moi qui suis César;* en vain, dans les fêtes du grand jubilé qui ouvrit le XIVe siècle, se montrait-il à la multitude revêtu des insignes impériaux, faisant porter devant lui l'épée, le sceptre et le globe, et précédé d'un héraut qui criait: *Il y a ici deux épées.* Il écrivait au roi de France: *Nous voulons que tu saches que tu nous es soumis dans le temporel comme dans le spirituel.* Malgré toutes ces démonstrations, Boniface n'était déjà plus qu'un pape du XIVe siècle, et il avait pour adversaire Philippe-le-Bel. On connaît leurs différends et quel en fut le résultat. Ce résultat fut confirmé et développé par la lutte de Louis de Bavière contre Jean XXII. Celui-ci annonçait aussi de hautes prétentions. Un livre fameux dans le temps, *la Somme*

de la puissance ecclésiastique, étendait le pouvoir omnipotent du pape non seulement *sur la terre*, mais encore *sous la terre*, c'est-à-dire le purgatoire et les limbes ; ce livre était d'un moine nommé *Agostino Triumfo*. Mais il n'en fut pas de Philippe-le-Bel et de Louis de Bavière comme de l'empereur Henri IV. Les lumières de la science vinrent en aide à la force, et l'on sait que le roi de France trouva des écrivains qui, généralisant la question, attaquèrent non pas seulement l'homme, mais la papauté dans ses prétentions à la toute-puissance. Les noms de Pierre Flotte, de Guillaume de Nogant, de Pierre de Cugnières, de Guillaume de Plasian sont assez connus : on a attaqué tous ces légistes sous le rapport de la moralité, mais il s'agissait avant tout d'une question de principe et non de personne. Guillaume Occam n'est pas non plus resté étranger à cette lutte, dont le résultat fut que la bulle *Ausculta, fili*, fut brûlée publiquement à Paris, en présence du roi et d'un concours immense de peuple. Ce n'était, dit M. Henry Martin, que l'autorité temporelle du pape qu'on brûlait à Paris avec la bulle ; ajoutons que c'était quelque chose qu'un tel acte au XIVe siècle, et que, pour peu que la réflexion vienne seconder le mouvement, on ira vite de Philippe-le-Bel à Jean Hus, et de Jean Hus à Luther. Louis de Bavière, à son tour, trouva des défenseurs, dont le plus célèbre, après Guillaume Occam, fut Marsilio de Menandrino, autrement Marsile de Pa-

doue : celui-ci, homme renommé pour son savoir, écrivit en faveur de Louis de Bavière, dont il fut conseiller, une apologie dans laquelle il soutient que le pape doit être soumis à l'empereur, non seulement pour le temporel, mais encore pour ce qui regarde la discipline extérieure de l'église. Il joignit à ses raisonnements une peinture fort énergique des déréglements de la cour de Rome, et son écrit doit être cité comme un des antécédents de la réforme. On y trouve le fond de tous les griefs énoncés plus tard ; aussi les premiers protestants l'ont-il fort cité, ils prirent même le soin de le faire imprimer de nouveau. L'auteur fut excommunié, ce qui n'empêcha pas l'ouvrage d'être traduit en français. Le pape Grégoire XI s'en plaignit aux députés de la Faculté de théologie de Paris, qui déclara, par un acte authentique, qu'aucun de ses membres n'avait eu part à cette version. Bien que les hommes adonnés particulièrement à l'étude du droit romain paraissent en première ligne dans tous ces débats, il n'en faudrait pas conclure que la philosophie n'y était pour rien, car sans parler d'Occam et d'autres que nous rencontrerons, nous remarquerons, en général, que tous les jurisconsultes étaient versés dans les études philosophiques d'alors ; tous commençaient par là, et plusieurs faisaient marcher de front les deux sciences. Accurse, qui vivait au XIIIe siècle, ne commença à s'occuper du droit qu'à l'âge d'environ quarante ans. Clément IV, si curieux

de connaître les ouvrages de Roger Baçon, était un grand jurisconsulte ; le droit et la philosophie étaient souvent unis, et l'on sait que la Sorbonne se voyait souvent appelée à donner son avis sur tous les grands événements politiques. C'est un fait qui aurait pu lui valoir un beau titre dans l'histoire, et qui fut trop souvent pour elle une cause de déshonneur, car ses honteuses faiblesses ne lui ont que trop mérité cette apostrophe d'Agrippa : *Dicite, Sorbonici, in theologia quid valet aurum?*

Cette face du XIVe siècle, où se montrent des événements si importants, n'est pas la seule qui se rattache à l'histoire de la philosophie, il est d'autres faits qui nous intéressent encore plus directement. Les franciscains, que nous avons déjà vus, au chapitre de Saint Bonaventure, étaient loin de se tenir en repos : soutenus par Louis de Bavière qu'ils secondaient de leur côté dans sa lutte contre le pape, ils continuaient la grande question de la pauvreté, formaient un parti, sous le nom de *spirituels*, et le pape fut déclaré, par eux et Louis de Bavière, hérétique et faussement pape. Bien plus : Pierre de Corvara, opposé à Jean XXII, sortit du sein des *spirituels* pour monter sur le trône de Saint Pierre. Toutefois il n'y fit pas monter avec lui l'évangile éternel, ni le renoncement aux biens de ce monde, car il se mit à faire argent de tout comme son prédécesseur, auquel il dut bientôt céder la place. Veut-on savoir comment se termina cette discussion sur la pro-

priété, soulevée par les frères mineurs, et qui avait commencé à faire invasion dans la société? Il était tout à fait impossible qu'une telle doctrine se transformât en principe social : aussi, à part quelques vestiges qui se reproduisirent dans certaines sectes de réformés, on la vit tomber d'elle-même et finir dans un concile par le ridicule. On agita vivement quelle devait être la forme, la couleur et l'étoffe des habits des frères mineurs. Le capuchon devait-il être rond ou pointu, étroit ou large? Leurs robes devaient-elles être amples, courtes, de drap ou de serge? A toutes ces graves questions on ajouta la déposition de Michel de Césène, général de l'ordre et *spirituel* déclaré; à partir de ce moment, on ne voit plus de tentatives sérieuses de la part des franciscains au sujet d'une question sociale qui devait se montrer de nouveau bien longtemps après, et sous une autre forme. Cette sorte de calme auquel était arrivé Jean XXII ne plaisait pas à son caractère inquiet, aussi ce pape se mit-il lui-même à donner dans des nouveautés théologiques; peu s'en fallut que son légat, envoyé en France pour soutenir sa doctrine sur la vision béatifique, ne fût jugé comme *patérin* et *boulgre;* la fuite seule put le soustraire à ce jugement.

Pour achever le tableau de l'époque où recommence la lutte entre le réalisme et le nominalisme, il ne faut pas omettre un fait qui doit trouver place dans l'histoire de la philosophie du moyen âge;

c'est la doctrine du dominicain Echard, qui n'est rien autre chose qu'un réalisme rigoureux, et dont Echard tirait des conséquences entièrement identiques au panthéisme d'Amaury et de David de Divant. Ce dominicain, qui était un docteur de Cologne, fit assez de bruit pour attirer l'attention du pape, qui finit par l'excommunier, en 1329. Il professait hautement que le monde était co-éternel à Dieu; en d'autres termes, que le monde est éternel : nous reconnaissons ici une inspiration de la philosophie orientale, et il est probable que Echard avait lu Jean Scot Erigène et le livre *De Causis;* d'ailleurs, il n'y avait pas longtemps que Duns Scot était mort à Cologne, en professant un système qui ne diffère que pour la forme de celui du premier Scot. Nous en trouvons une preuve dans cette proposition du docteur de Cologne Echard, que l'homme juste est absolument identifié à la source de toute justice, c'est-à-dire à Dieu, d'où résulte l'union intime de l'homme à Dieu; aussi le dernier mot de sa doctrine est ceci : toutes les créatures sont un pur néant, Dieu seul est véritablement; c'est, comme on le voit, l'unité de l'être. Il reste peu de détails sur ce dominicain qui se prononçait avec tant de hardiesse, cependant les Annales de Rainaldi en font mention; il est bien possible que cette doctrine, ainsi formulée, ait été pour quelque chose dans la réapparition du nominalisme.

En résumé, on voit que le XIVe siècle s'annonçait par des faits d'une importance assez ma-

jeure, et que l'esprit humain n'était pas au-dessous de ce qu'il avait été dans le précédent. C'est cependant un reproche fait à ce siècle : on a prétendu (*V.* M. de Gérando, chap. XXVII) que la quatrième époque de la scolastique fut atteinte d'une stérilité qui a frappé tous les historiens. Je crois qu'en regardant de près on reviendra de ce jugement ; d'ailleurs, dût-on regarder ce fait comme entièrement vrai, la cause en devrait être cherchée ailleurs que dans l'impuissance de l'esprit humain. Pendant la quatrième époque de la philosophie scolastique, c'est-à-dire dans tout le cours du XIVe siècle et la première moitié du XVe, la France fut dans un travail continuel ; la lutte contre les Anglais, et par suite, la formation de la nationalité française, telle fut l'œuvre de cette période. Cette longue et pénible commotion était plus que suffisante pour jeter quelques entraves dans les études, et ici nous trouvons la philosophie dans une situation analogue à celle où elle avait été dans le Xe siècle et dans la première moitié du XIe. Alors avait eu lieu un travail laborieux, d'où était sortie la France proprement dite, et la philosophie avait eu à souffrir dans son développement. Mais le fait social une fois accompli, elle avait repris son essor, et donné les deux époques que nous avons vues. De même, à sa dernière période, la philosophie eut à traverser un temps de crise, et une cause analogue devait reproduire des effets de même nature, mais

toutefois avec la différence des temps. De là vient qu'elle jeta moins d'éclat; mais une dernière considération, en expliquant ce fait, montre en même temps que, pour être moins brillante, elle n'en était pas moins cultivée avec ardeur. Précédemment, et dans le XIIIe siècle surtout, on s'était jeté avec tout l'enthousiasme d'un début et tout le charme d'une ardeur satisfaite, sur les écrits d'Aristote et des Arabes, qui furent traduits par des hommes d'une prodigieuse activité; tout cela se fit avec éclat et une sorte de joie bruyante. Le XIVe siècle n'avait pas de motifs pour agir de même, il ne fit donc pas ce qu'avaient fait ses prédécesseurs; mais gardons-nous de croire qu'il resta oisif. Les matériaux étaient amassés, les doctrines étaient formulées et professées, restait à juger le mérite des uns, la valeur des autres, et à imprimer un mouvement de progrès à la science; c'est ce que fit la quatrième époque. Aussi voit-on alors la philosophie, unie aux autres éléments sociaux, être comme eux dans une espèce de crise, et chercher, si l'on peut le dire, à modifier sa constitution; celui qui imprima le premier ce mouvement critique et progressif, fut Guillaume Occam.

On ne sait pas au juste en quelle année naquit cet homme qui devait changer la face de la philosophie; son nom était Guillaume, d'autres disent Jean, et on y ajouta celui de l'endroit où il était né, de là vient qu'on le nomma Guillaume d'Occam, ou sim-

plement Occam. Il fut disciple de Duns Scot, ce qui fait supposer qu'il fréquentait les écoles de Paris au commencement du XIVe siècle, et qu'il pouvait avoir alors environ vingt ans. Il prit ses grades à Paris, se fit recevoir docteur, et ne tarda pas à acquérir cette renommée qui lui valut le titre de docteur invincible, *doctor invincibilis*. Il paraît, selon Barbay, que Guillaume Occam florissait dans l'université, environ l'an 1320, *floruit Parisiis, circiter* 1320; mais il est certain qu'il y était installé longtemps avant cette époque, puisqu'il prit part aux démêlés de Philippe-le-Bel avec le pape Boniface VIII. Dans cette première lutte, Occam n'avait fait que suivre l'exemple d'un grand nombre d'ordres religieux qui, de gré ou de force, s'étaient rangés du côté du roi de France. L'Université, d'ailleurs, s'était empressée de signer un appel contre le pape; or, Guillaume Occam était franciscain et docteur de l'université; mais ce qu'il fit de plus, ce fut d'écrire, de faire une opposition raisonnée, et de se poser comme juge des prétentions du pape. Quant le débat fut vidé en France, il s'empressa de prendre part à une nouvelle lutte entre Louis de Bavière et Jean XXII; dans cette dernière circonstance il faisait cause commune avec les *spirituels*, et il a paru surprenant que Guillaume Occam, chef des nominaux, prît en main la cause d'une secte dont les principes philosophiques étaient si opposés à la sienne. Il faut remarquer que ce n'est point comme *spiri-*

tuel qu'il agissait, mais qu'il y avait plusieurs raisons qui motivaient sa conduite. D'abord Jean XXII avait attaqué et persécuté le nominalisme, et Guillaume Occam, en se joignant aux ennemis du pape, défendit sa propre cause; ne voit-on pas, dans cette même lutte, Louis de Bavière soutenir à la fois contre le pape et les franciscains spirituels et Occam le nominaliste? D'ailleurs, Guillaume Occam défendait l'esprit général de son ordre et plus particulièrement encore Michel de Césène, son supérieur et son ami. Une dernière raison, plus concluante pour Occam, c'est qu'il avait un esprit d'indépendance qui nous rappelle Roscelin, et qui est un trait particulier du nominalisme; il ne pouvait que voir avec impatience les prétentions de la cour de Rome, surtout dans la personne d'un pape tel que Jean XXII. Malgré son titre de moine franciscain, Occam, ainsi que nous le verrons, se trouvait fortement ébranlé sur plus d'un point de ses croyances, et dès lors une autorité qui s'appuyait sur ces mêmes croyances ne pouvait lui en imposer beaucoup; là est sans doute la raison première de sa préférence pour Philippe-le-Bel et Louis de Bavière, contre Boniface VIII et Jean XXII. Ce n'était donc nullement par sympathie pour le principe philosophique des *spirituels* qu'il agissait, mais par suite de ses propres principes, qui, d'ailleurs, ne répugnaient pas certainement à la pauvreté évangélique défendue par Michel de Césène.

C'est surtout dans la part qu'il prit à la lutte de Louis de Bavière contre Jean XXII, qu'il manifeste hautement et hardiment sa façon de penser; c'est là que nous le suivrons. Il avait été excommunié, ainsi que Michel de Césène, Jean XXII s'était allié à Charles-le-Bel, et Occam, abandonné par la cour qu'il avait servie, se retira près de l'empereur Louis de Bavière. C'est pourquoi nous le voyons déjà figurer à la Diète de Ratisbonne dans laquelle il fut résolu d'en appeler à un concile. Quelques membres de la Diète trouvaient le parti dangereux; mais, dit le Mystère d'iniquité (p. 940), d'après Aventin, lib. 7 : « Guillaume Occam, cordelier théologien de grande « réputation, et ses collègues, *par livres exprès mis « en lumière sur sur ce subject, nodum in scirpo quæren- « tibus satisfecerunt.* » Ce fut à cette occasion que Guillaume Occam *prenant l'empereur à partie*, lui dit: « Empereur, défends-moi avec ton épée des injures « du pape, et je te défendrai par parole, par écrit « et par raison indissoluble contre lui (*Id.*, p. 955). » Cet engagement que prenait Guillaume Occam, il le tint aussi longtemps qu'il vécut, et c'est à cela qu'on doit ses *Dialogues pour la défense de Louis;* ses *Nonaginta trium dierum*, pour Michel de Césène; les *Erreurs de Jean XXII;* le *Colloque du clerc et du soldat.* Tous ces écrits sont animés d'une polémique vigoureuse et acerbe, non seulement contre la personne de Jean, mais dans un sens plus général, il y est traité *ex professo* de la puissance impériale et papale. Au XVIe

siècle, un autre nominaliste, Jacques Almain, qui professait la théologie à Paris, écrivant contre le pape Jules II pour Louis XII, ne fit que reproduire les raisons de Guillaume Occam ; son livre est intitulé : *Exposita circa decisiones quæstionum magistri Guillelmi Occam, de potestate summi Pontificis*. En dehors de la réforme, la tâche d'attaquer la puissance des papes et les énormes abus d'alors semble avoir été dévolue au nominalisme sous l'inspiration d'Occam. Ses écrits, d'ailleurs, ont fortement contribué au mouvement qui se préparait; ils sont, dit Selden, les meilleurs qui aient été faits avant la renaissance des lettres, sur la puissance ecclésiastique.

Si Guillaume Occam tenait sa promesse, Louis tenait la sienne : en 1344, celui-ci tenta un accommodement avec le pape Clément VI, qui, parmi les principales conditions, demandait qu'on lui livrât Occam et les autres théologiens du parti, ce qui fut refusé avec les autres conditions posées par Clément. Ne pouvant dompter l'empereur, on lui suscita un compétiteur, et la guerre civile fut rallumée. Guillaume avait pris la plume contre lui quand il mourut, en 1347, la même année que l'empereur Louis. Il fut enterré dans le couvent des Cordeliers de Francfort, à côté de ses deux fidèles amis, Bonagatia de Bergame et Michel de Césène. Quelques-uns ont pensé qu'il était mort relevé de l'excommunication lancée contre lui ; mais, d'après ce que nous venons de voir, le fait n'est pas pro-

bable ; il mourut, comme le dit Tennemann, persécuté, mais non dompté.

Un caractère aussi décidé ne pouvait qu'être fidèle à lui-même en toute occasion ; la suite et la fermeté qu'il mettait dans tous ses actes, il devait les mettre dans ses opinions scientifiques ; aussi le philosophe ne dément point le théologien publiciste dans Guillaume Occam. Une fois son opinion faite sur le système qu'il préfère, il combat les prétentions de tous ceux qu'il repousse, comme il fait de celles de la cour de Rome ; et, en cela, ce n'était pas uniquement un scolastique qui discutait contre d'autres, c'était un adversaire qui engageait une lutte aussi sérieuse pour la philosophie que l'autre pouvait l'être pour la cause qui était débattue. C'est presque la même question, car c'est toujours l'autorité qui est en jeu. Les ennemis d'Occam et de sa cause se saisirent avidement de ce rapport pour le dénigrer, notamment Bzovius, qui avait déjà attaqué Duns Scot ; d'un autre côté, Occam trouve, comme ce dernier, de zélés défenseurs. « Je sais, dit le père « Maimbourg, que Bzovius, dominicain, déchire « d'une étrange manière la mémoire d'Occam, en « le traitant d'hérésiarque, de corrupteur de la phi- « losophie et de la théologie, et l'accusant d'avoir « été l'auteur de tout le mal que Louis de Bavière « a fait à l'Église et au pape ; mais je sais bien aussi « que Wadingue, très savant cordelier, qui le réfute « fort solidement en tout ce qu'il a dit mal à pro-

« pos contre les cordeliers qu'il n'épargne jamais « dans l'occasion, a fait contre lui l'apologie d'Oc- « cam, dans ses Annales des frères mineurs. » C'était, de la part de Bzovius, beaucoup plus qu'une querelle de couvent, car il avait embrassé Louis de Bavière dans la même réprobation; dans ses Annales, il avait même effacé le nom de ce dernier de la liste des empereurs, ce qui lui valut un procès et l'obligea à une rétractation publique. Il était naturel, toutefois, que la jalousie et la haine qui existaient entre les franciscains et les dominicains portassent ces derniers à saisir toutes les occasions d'attaquer un homme comme Guillaume Occam. Si, de leur côté, les jésuites prirent fait et cause pour lui, c'est qu'ils étaient aussi ennemis des dominicains. En laissant à part toutes les exagérations de parti, Occam reste, dans l'histoire, comme un de ceux qui représentèrent le plus activement la philosophie dans le mouvement politique et religieux qui avait lieu alors, et qui n'était que l'indice de ce qui devait arriver. Ses ouvrages sur toutes ces matières, sont encore curieux à lire sous plus d'un rapport. Quant au jugement à porter sur Occam comme philosophe, ce n'est pas aux ennemis de sa doctrine qu'il faut le demander, non plus qu'à ses disciples, c'est à ses écrits. Il en a laissé plusieurs sur la philosophie, et dont voici les titres : *Logica magna; Commentaires sur Aristote; Quodlibeta; De ingressu scientiarum.*

Pour donner une idée exacte du sujet qui va nous

occuper, et rappeler quelques idées précédentes, je vais citer un morceau de Leibnitz qui remplit parfaitement le but que je me propose, en même temps qu'il signale quelques traits particuliers dont nous aurons à nous occuper dans la suite. Ce morceau est tiré d'une publication que fit Leibnitz d'un écrit de Nizolius. « *Secta nominalium*, dit Leib-
« nitz, *omnium inter scholasticas profundissima, et*
« *hodiernæ reformatæ philosophandi rationi congruen-*
« *tissima; quæ cum olim maxime floreret, nunc, apud*
« *scholasticos quidem, extincta est. Unde conjicias de-*
« *crementa potius quam augmenta acuminis. Cum au-*
« *tem ipse Nizolius noster se nominalem exserte pro-*
« *fiteri non dubitet prope finem capitis sexti libri primi,*
« *et vero in realitate formalitatum et universalium ever-*
« *tenda nervus disputationis ejus omnis potissimum*
« *contineatur, pauca quædam de nominalibus subjicere*
« *operæ pretium duxi. Nominales sunt, qui omnia pu-*
« *tant esse nuda nomina præter substantias singulares,*
« *abstractorum igitur et universalium realitatem prorsus*
« *tollunt. Primum autem nominalium aiunt fuisse nescio*
« *quem Roscelinum Britonem, cujus occasione cruenta*
« *certamina in Academia Parisiensi fuerunt excitata.*

« *Diu autem jacuit in tenebris secta nominalium,*
« *donec maximi vir ingenii et eruditionis pro illo ævo*
« *summæ, Wilhelmus Occam, Anglus, Scoti discipu-*
« *lus, sed mox oppugnator maximus, de improviso eam*
« *resuscitavit. Consensere Gregorius Ariminensis, Ga-*
« *briel Biel, et plerique ordinis Augustinianorum, unde et*

« *in Martini Lutheri scriptis prioribus amor nominalium*
« *satis elucet, donec procedente tempore erga omnes*
« *monachos æqualiter affectis esse cœpit. Generalis au-*
« *tem regula est, qua nominales passim utuntur : entia*
« *non esse multiplicanda præter necessitatem. Hæc re-*
« *gula ab aliis passim oppugnator, quasi injuria in di-*
« *vinam ubertatem, liberalem potius quam percam, et*
« *varietate ac copia rerum gaudentem. Sed qui sic obji-*
« *ciunt, non satis mihi nominalium mentem cepisse viden-*
« *tur, quæ, et si obscurius proposita, huc redit : hy-*
« *pothesin eo meliorem esse, quo simpliciorem; et in*
« *causis eorum quæ apparent reddendis eum optime se*
« *quærere, qui quam paucissima gratia supponat. Nam*
« *qui aliter agit eo ipso naturam, aut potius auctorem ejus*
« *Deum, ineptæ superfluitatis accusat. Si quis astronomis*
« *rationem phenomenorum cœlestium reddere potest pau-*
« *cis suppositis, meris nimirum motibus simplicibus*
« *circularibus , ejus certe hypothesis ejus hypothesi*
« *præferenda erit, qui multis orbibus varie implexit ad*
« *explicanda cœlestia indiget. Ex hac jam regula nomi-*
« *nales deduxerunt, omnia in rerum natura explicari*
« *posse, et si universalibus et formalitatibus realibus*
« *prorsus careatur; qua sententia nihil verius, nihil*
« *nostri temporis philosopho dignius; usque adeo, ut*
« *credam ipsum Occanum non fuisse nominaliorem, quam*
« *nunc est Thomas Hobbes, qui, ut verum fatear, mihi*
« *plus quam nominalis videtur. Non contentus enim cum*
« *nominalibus universalia ad nomina reducere, ipsam*
« *rerum veritatem ait in nominibus consistere; ac, quod*

« *majus est, pendere ab arbitrio humano; quia veritas* « *pendeata definitionibus terminorum, definitiones au-* « *tem terminorum, ab arbitrio humano. Hæc est sen-* « *tentia viri inter profundissimas seculi censendi; qua,* « *ut dixi, nihil potest esse nominalius.* »

Ainsi, nous trouvons rappelée ici toute la filiation du nominalisme ; Roscelin, puis Guillaume Occam et ses sectateurs ; remarquons qu'Abailard n'est pas cité ici parmi les nominalistes. Leibnitz paraît croire que la sympathie que montre Martin Luther pour le nominalisme dans ses premiers écrits, vient de ce qu'il était de l'ordre de saint Augustin ; les idées qu'il avait puisées dans cet ordre auraient dû produire un effet tout contraire ; aussi, cette sympathie a-t-elle une autre cause, et nous verrons en son lieu les rapports du nominalisme avec la réforme. Quant à Leibnitz, nous voyons qu'il applaudit au nominalisme : « *Omnium inter scolasticas profondissima*, dit-il. » Cette sympathie de Leibnitz pour le nominalisme, indique assez quel était le réalisme qu'il repoussait ; je l'ai déjà indiqué, et il nous suffit maintenant de rappeler cette distinction qu'il importe de ne pas oublier.

Le nominalisme, tel que Roscelin l'avait enseigné, avait disparu depuis Abailard ; le conceptualisme régnait presque sans partage ; mais Duns Scot, sur la fin du XIIIe siècle et au commencement du suivant, avait ranimé le réalisme ; et son école était immédiatement retombée dans les excès du système

primitif de l'école du Bec, celui-là même dont Leibnitz ne voulait pas. Le docteur subtil reste encore plus près de Guillaume de Champeaux que de saint Anselme; aussi verrons-nous, sur plusieurs points, Occam s'entendre avec son maître, tandis que l'école de ce dernier est sacrifiée sans ménagement; d'un autre côté, le disciple repousse le principe métaphysique du maître, comme l'avait fait, en sens contraire, Guillaume de Champeaux à l'égard de Roscelin; en un mot, nous nous trouvons, quant au fond de la question, reportés au cœur même de la seconde époque. Chose remarquable! le nominalisme, au XIVe siècle, sort d'une école réaliste : Occam est le disciple de Duns Scot; au XIe siècle, le réalisme était sorti de l'école nominaliste; Guillaume de Champeaux avait été disciple de Roscelin. Ainsi chaque système, par son côté faux, avait alternativement motivé la venue du système rival. Le passé de la scolastique était-il donc nul, l'expérience inutile? L'œuvre d'Abailard n'avait-elle aucune valeur? Nous avons vu ce que c'était que le conceptualisme, et c'est à dessein que j'ai insisté sur son caractère métaphysique. Ce que je disais de cette doctrine, qu'elle ne pouvait pas satisfaire pleinement des esprits sévères comme Roscelin et Guillaume de Champeaux, se trouve confirmé par Duns Scot et Occam. Ces deux derniers, moins timides que leurs contemporains, n'étaient pas conceptualistes, parce qu'ils ne pouvaient pas s'accommoder

de cette hésitation que montre Abailard comme métaphysicien ; car, n'oublions pas que c'est là qu'est toute l'importance des universaux, et je ne crois pas avoir besoin d'appuyer de nouveau sur ce fait. Duns Scot et Guillaume Occam l'ont bien compris, et s'ils avaient pu demander à Abailard quelle était, à ses yeux, la nature de la substance, si elle etait spirituelle ou matérielle, qu'aurait-il répondu ? Qu'il y a en a deux, l'esprit et la matière, ou bien qu'il n'y en a peut-être qu'une; il est impossible de trouver autre chose que cela dans ses écrits, et je crois l'avoir démontré. Ces questions, ils les ont faites aux systèmes qu'ils ont trouvés à leur époque, et ils se sont décidés chacun d'après sa propre conviction. Mais il ne s'ensuit pas que le travail de la philosophie, dans le moyen âge, ait été nul jusqu'alors; la science était déjà bien lôin du point de départ, et nous en verrons la preuve dans la différence qu'il y a entre la seconde époque et la quatrième, touchant les résultats de la lutte.

J'ai dit, au commencement de ce chapitre, que la quatrième époque était le résumé des trois premières ; nous devons, par conséquent, retrouver toutes les parties de la philosophie que nous avons déjà passées en revue; d'après cela, demandons à Occam comment il comprend la substance, l'ame, les idées, l'individuation, la morale. Le nominalisme nouveau a repris toutes ces questions plus ou moins profondément, et en

le suivant, nous pourrons voir où aboutit la scolastique.

Voyons d'abord comment Guillaume Occam posait sa thèse en opposition à celle de son maître. Nous savons que celui-ci admettait un universel métaphysique, c'est-à-dire une substance commune à tous les êtres, *natura in multis individuis similibus existens*, autrement dit encore, *universale a parte rei*. Cette dernière formule n'est pas celle de Duns Scot, je l'ai déjà dit; mais il est indispensable de garder ici les formes de l'école. Occam, lorsqu'il entendit cette doctrine et surtout la théorie de la connaissance telle que nous l'avons vue dans Scot, fit un appel aux sens, de même que Guillaume de Champeaux, en écoutant Roscelin, avait fait un appel à la raison contre les sens. Occam ne voulut pas admettre cet *universel* qui le conduisait à l'unité absolue, et il proclama bientôt ce qu'on appelait dans son école l'*universale post multa*. « Cet universel « est une conception ou un mot commun à plu- « sieurs individus semblables, et que l'esprit a « formée après la production de plusieurs faits par- « ticuliers. *Universale post multa, est conceptio vel « vox singularibus similibus communis, quam homines « efformarunt post multa singularia similia producta.* » C'est ainsi que s'exprime Occam, dans sa Logique et dans son Commentaire du Maître des sentences (liv. Ier).

Au surplus, je vais citer plus amplement. Comme

c'est dans sa Logique que cette question se trouve traitée à fond, c'est là surtout que je prendrai d'abord mes citations; je crois devoir citer d'autant plus que la Logique d'Occam est moins connue, et que, pour être sûr de comprendre l'auteur, il faut le lire lui-même. Je dois prévenir que je prends mon texte dans l'exemplaire intitulé: *Logicorum acutissimi summa totius logicæ Guillelmi de Occham, ex ordine Fratrum minorum venerabilis scriptoris, in omnium disciplinarum genere doctoris plusquam subtilis.* C'est l'édition de 1498, faite sur la *Logica magna,* un peu abrégée.

Voici comment il expose sa thèse, au chapitre xv, dans lequel il prouve que l'universel n'est pas une chose hors de l'ame.

« *Nullum universale esse aliqua substantia extra ani-*
« *mam existentem evidenter probari potest; sic, nullum*
« *universale est substantia singularis et una numero.*
« *Si non diceretur quod sic sequeretur quod Socrates erit,*
« *aliquid universale.*

« *Omnis substantia est una numero et singularis :*
« *cum omnis res est una res et non plures, sic una est*
« *una res et non plures, est una numero; hoc nam apud*
« *omnes vocatur unum numero. Si autem aliqua substantia*
« *est plures res, vel est plures res singulares, vel plures*
« *res universales, sequitur quod aliqua substantia erit*
« *plures homines. Tunc quamvis universale distinguatur*
« *a particulari uno, non tamen a particularibus. Si*
« *autem aliqua substantia erit plures res universales,*

« *accipio unam illarum rerum universalium et quæro :*
« *aut res plures est aut una et non plures. Si secundum*
« *detur, sequitur quod est singulare; si primum detur,*
« *quare aut est plures res singulares aut plures res uni-*
« *versales, et sic erit processus in infinitum. Vel dabitur*
« *quod nulla substantia est universalis, ita quod non sit*
« *singularis. Item si aliquid universale erit substantia*
« *una existens in substantiis singularibus distincta ab*
« *eis, sequeretur quod posset esse sine illis, cum omnis*
« *res prior alia naturaliter potest per divinam potentiam*
« *esse sine ea. Sed consequens est absurdum, igitur.....*
« *Item si illa opinio esset vera, nullum individuum pos-*
« *set creari; si aliquid individuum præexisteret, cum*
« *non totum esset, caperet esse de nihilo; si universale,*
« *quod est in eo prius fuit in alio. Propterea idem se-*
« *queretur quod Deus non posset unum individuum sim-*
« *pliciter annihilari, nisi cætera individua destrueret,*
« *cum si annihilaret aliquid individuum, destrueret to-*
« *tum quod est de essentia individui; per consequens*
« *destrueret illud universale quod est in eo et aliis, et*
« *per consequens, alia non manerent una, non possent*
« *manere sine parte suæ substantiæ quale ponit illud*
« *universale. Item, tale universale non posset poni ali-*
« *quid totaliter extra essentiam individue, erit igitur*
« *essentia individui, et per consequens componit indivi-*
« *duum ex universalibus, et ita individuum non erit ma-*
« *gis universale quam singulare. Item sequitur quod*
« *aliquid de essentia Christi erit miserum et damnatum,*
« *cum illa natura communis existens realiter in Christo*

« *indamnato erit damnata, ut in Juda; hoc autem est* « *absurdum.* »

S'il était besoin d'insister encore sur le caractère d'unité continue qui est celui du réalisme, ce dernier exemple suffirait, en même temps qu'il fait parfaitement ressortir le vice d'un système qui, en détruisant toute pluralité, détruit en même temps le principe de toute morale. On voit que je n'ai rien prêté de trop au réalisme, et que les textes viennent justifier tout ce que j'ai avancé. C'est contre l'unité continue et en faveur de la pluralité que combat Occam ; il est ici métaphysicien. C'est un fait qui résulte de ce qui précède et de ce qui va suivre. Malgré l'extrême platitude de cette grossière latinité, je crois qu'elle est assez claire pour ne laiser aucun doute sur la pensée d'Occam : je vais donc citer encore, afin qu'on puisse prendre de suite une idée générale du nouveau nominalisme ; à cet effet, la liaison des idées est indispensable. Voici donc à peu près tout le XVIe chapitre, dans lequel Guillaume Occam expose la doctrine du réalisme de Duns Scot et la réfute.

« *Quamvis multis sit perspicuum quod universale non* « *est aliqua substantia extra animam, existens in in-* « *dividuis distincta realiter ab eis, videtur tamen aliqui-* « *bus quod universale aliquo modo est extra animam in* « *individuis, non quidem distinctum ab illis realiter, sed* « *tamen formaliter. Unum dicunt quod in Socrate est* « *natura humana, quæ adhæsit ad Socratem per unam*

« *differentiam individualem, quæ ab illa natura non*
« *distinguitur realiter sed formaliter, nunc non fiunt*
« *duæ res, una tamen non formaliter alia. Sed hæc*
« *opinio videtur esse irrationabilis, cuum in creaturis*
« *non potest esse aliqua distinctio extra animam, nisi*
« *ubi sit res distincta. Si igitur inter illam naturam*
« *et illam differentiam sit qualiscumque distinctio,*
« *omnes sunt realiter distinctæ, probo sic per syllo-*
« *gismum. Hæc natura non est distincta formaliter*
« *ab hac natura; hæc differentia individualis est dis-*
« *tincta formaliter ab hac natura; igitur hæc differentia*
« *individualis, non est hæc natura. Item eadem res non*
« *est communis et propria, sed secundum eos, differentia*
« *universalis est propria, universale autem commune;*
« *igitur nomen universale et differentia individualis, sunt*
« *eadem res. Item eidem rei non possunt convenire op-*
« *posita; commune et proprium sunt opposita; igitur*
« *eadem res non est communis et propria, quod tamen*
« *fieret si differentia individualis et natura communis*
« *esset eadem res. Item si natura communis esset eadem*
« *realiter omni differentiæ individuali. Igitur tot essent*
« *realiter naturæ communes quot sunt differentiæ indivi-*
« *duales, et per consequens nomen eorum erit commune.*
« *Sed quod erit proprium differentiæ cui est eadem rea-*
« *liter. Item quælibet res seipsa non per aliud distin-*
« *guitur a quocumque distinguitur; sed alia est humanitas*
« *Socratis, alia Platonis; igitur seipsis distinguuntur, non*
« *igitur per differentias additas. Item, secundum Aristo-*
« *tolem, quæcumque differunt specie differunt numero,*

« *sed natura hominis et asini seipsis distinguuntur specie,*
« *igitur differunt numero, igitur seipsa quælibet eorum*
« *est una numero. Item illud quod nulla potentia potest*
« *competere pluribus per nullam potentiam est prædica-*
« *bile de pluribus. Sed talis natura si sit eadem realiter*
« *cum differentia individuali, per nullam potentiam po-*
« *test convenire pluribus, cum nullo potest convenire*
« *alteri individuo. Igitur per nullam potentiam potest*
« *esse predicabile de pluribus et per consequens per*
« *nullam potentiam potest esse universale.... Per con-*
« *sequens, si unum est de se unum numero, et reliquum*
« *erit unum numero. Item quæro an natura sit variæ*
« *individualis aut non sit differentia individualis; si sic,*
« *arguo syllogistice sic : hæc differentia non est distincta*
« *formaliter a varia naturali, nam est hæc varia indi-*
« *vidualis natura, igitur non est distincta formaliter a*
« *varia individuali. Item hæc differentia est propria et*
« *non communis, et hæc differentia individualis est na-*
« *tura.... Dicendum est igitur quod in creaturis nulla*
« *est talis distinctio formaliter, sed quæcumque in crea-*
« *turis sunt distincta, etiam sunt distinctæ res si utræ-*
« *que illorum sunt veræ res.... »*

On voit par ce passage, que Duns Scot mettait dans son réalisme quelque discrétion, se contentant de n'admettre l'universel et par suite l'entité que *formaliter*, ce qui était encore loin des prétentions des *modistæ* que j'ai signalés plus haut. Cependant Occam, qui voyait où aboutirait cette doctrine de Duns Scot, la repousse ; il ramène toute différence

à la différence réelle. En un mot, le résultat de ce qui précède est que Guillaume Occam ne veut, sous aucune forme, d'un universel qui tend, de près ou de loin, à la réalité. Il ne veut de l'universel que comme un mot, un signe qui n'a de valeur que pour lui, et comme intention de l'ame, *intentio animæ*, comme il le dit dans le morceau suivant. Nous allons le voir ici en effet, reconnaissant la puissance du langage, faire la part de l'universel logique, ce qui prouve qu'il avait su, comme Roscelin, saisir la double face de cette question des universaux. Ce n'est en quelque sorte que pour obéir à la coutume qu'il laisse cette question dans le domaine de la logique, mais il en conçoit bien toute l'importance; aussi, comme nous le verrons, il ne manque pas d'y revenir dans ses *Quodlibeta*, qu'on pourrait justement appeler sa métaphysique. Je vais donc encore citer un passage de la Logique, regardant comme utile de faire connaître, pour elle-même, une doctrine qui eut une si grande influence sur la philosophie du moyen âge, et dont nous retrouverons des traces dans le XVIIe siècle. Ce morceau est tiré du XVIIe chapitre, qu'il reproduit presque tout entier. « *Quoniam dubiorum solutio est veritatis* « *manifestatio, circa prædicta sunt ponendæ aliquæ ob-* « *jectiones ut solvantur. Multis enim non parvæ aucto-* « *ritatis viris videtur, quod universale aliquo modo sit* « *extra animam et de essentia substantiarum particula-* « *rium ad quod probandum nonnullas rationes et aucto-*

« *ritates adducunt. Unde dicunt quod quænam realiter*
« *conveniunt et realiter differunt : per aliud conveniunt,*
« *et per aliud differunt. Sed Socrates et Plato realiter*
« *conveniunt et differunt, ergo distinctis conveniunt et*
« *differunt; sed conveniunt in humanitate et in forma,*
« *ergo includunt aliqua propter ista, quibus distinguuntur,*
« *et illæ vocantur differentiæ individuales. Item, plus*
« *conveniunt Socrates et Plato quam Socrates et asinus,*
« *ergo in aliquo conveniunt Socrates et asinus. Sed non*
« *conveniunt in aliquo uno numeraliter, ergo illud in quo*
« *conveniunt non est unum numero, et per consequens est*
« *aliquod commune. Item* x *lib. Metaphysicæ dicit philo-*
« *sophus : In omni genere est unum primum, quod est*
« *mensura omnium aliorum quæ sunt in illo genere; sed*
« *nullum singulare est mensura omnium aliorum quam*
« *non omnium individuorum ejusdem speciei, ergo est*
« *aliquid propter individuum. Item omne superius est*
« *de essentia inferioris, ergo universale est de essentia*
« *substantiæ, sed non substantia non est de essentia*
« *substantiæ, ergo universale est substantiæ.* »

« *Item si universale non esset substantia : omne uni-*
« *versale est accidens, et per consequens aliquod acci-*
« *dens esset per se superius ad substantiam, imo seque-*
« *retur quod idem esset superius ad se, cum omnia*
« *universalia possunt poni in genere qualitatis si sunt*
« *accidentia, et per consequens prædicamentum quali-*
« *tatis esset commune ad omnia universalia; ergo esset*
« *commune ad hoc universale quod est prædicamentum*
« *qualitatis. Aliæ rationes et auctoritates mite adducunt*

« *pro illa parte quas..... omitto... et ad istas rationes*
« *redeo. Ad primum concedo quod Socrates et Plato con-*
« *veniunt realiter et differunt realiter, cum realiter*
« *conveniunt specifice, et realiter differunt numeraliter;*
« *et per idem conveniunt specifice et differunt numerali-*
« *ter, sicut et alii habent dicere quod differentia indivi-*
« *dualis per idem convenit realiter cum natura et differt*
« *formaliter. Et si tu dicas quod idem non est causa*
« *convenientiæ et disconvenientiæ, dicendum est quod*
« *verum est quod idem non est causa convenientiæ et*
« *disconvenientiæ oppositæ illi convenientiæ, quod non*
« *est in proposito. Nam inter convenientiam specificam*
« *et variam numeralem nulla est penitus oppositio. Con-*
« *cedendum igitur quod Socrates per idem convenit spe-*
« *cifice cum Platone et differt numeraliter ab eodem.*
« *Secundum argumentum non valet, non sequitur. Socra-*
« *tes et Plato plus conveniunt quam Socrates et asinus;*
« *ergo in aliquo plus conveniunt, sed sufficit quod seip-*
« *sis plus conveniant. Unde dico quod Socrates per ani-*
« *mam suam intellectivam plus convenit cum Platone*
« *quam cum asino.... Ad aliud dicendum est quod quam-*
« *vis unum individuum non sit mensura omnium indi-*
« *viduorum ejusdem generis vel ejusdem speciei specia-*
« *lissimæ, unum tamen individuum potest esse mensura*
« *individuorum alterius generis vel individuorum multo-*
« *rum ejusdem speciei, et hoc sufficit pro intentione Aris-*
« *totelis. Ad aliud dicendum est quod loquendo de vi*
« *vocis et summa proprietate sermonis, concedendum est*
« *quod nomen universale non est de essentia cujuscum-*

« que substantiæ. Omne enim est intentio animæ vel ali-
« quod signum voluntatis institutum ; tale attamen non
« est de essentia substantiæ, et ideo nec genus esse
« aliqua species, nec aliquod universale de essentia sub-
« stantiæ : sed magis proprie loquendo debemus concedi
« quod universale exprimit vel explicat essentiam sub-
« stantiæ. Hoc est quod dicit commentator VII lib.
« Metha, quod impossibile est quod aliquod illorum
« quæ dicuntur universalia sit substantia alicui rei, etsi
« declarent substantias rerum. Unde omnes auctoritates
« quæ sonant universalia esse de essentia substantiarum,
« vel esse in substantiis, vel esse potentes ipsarum,
« debemus sic intelligi, quod auctoritates non aliud
« intendunt nisi quod talia universalia declarant, ex-
« primunt, explicant, important et significant substan-
« tias rerum. Etsi dicas : Nomina communia putas
« talia : homo, animal; et hæc significant substantias,
« et non significant substantias particulares et singu-
« lares ; cum sic homo significat Socratem ; quod videtur
« falsum ; ergo talia nomina significant aliquam sub-
« stantiam præter substantias singulares Dicendum
« quod talia nomina precise significant res singulares ; et
« ideo nunquam supponuntur pro substantia nisi suppo-
« nuntur pro substantia singulari, et ideo concedendum
« est quod hoc nomen, homo, significat omnes homines
« singulares et particulares. Non tamen propter hoc
« sequitur, quod hoc nomen, homo, sit vox equivoca. »

Si nous n'avons pas ici le langage de Roscelin, nous en avons du moins l'esprit, et le *vis vocis* est

assez significatif. Il importe de fixer notre attention sur la partie de ce morceau qui traite du langage : nulle part Occam n'y précise plus positivement la nature des mots. Relisons-le en français. Ainsi, en réponse à cette prétention du réalisme que l'universel est substantif, il dit : « Quant à cette « autre objection, disons qu'en parlant de la *force* « *de la voix* et de la grande propriété du discours, « il faut concéder que le nom universel n'est pas « de l'essence de quelque substance, car tout mot « est l'indice d'une intention de l'ame ou un signe « de la volonté, mais il n'est cependant pas d'une « esssence substantielle, pas plus que le genre, « l'espèce ou un universel quelconque. A parler « plus rigoureusement, nous devons reconnaître « que l'universel énonce ou explique l'essence de « la substance. Au VIIe livre de la Métaphysique, « le commentateur en convient, en disant qu'il « est impossible qu'aucun des universaux soit la « substance d'une chose, bien qu'il énonce la sub- « stance des choses. De là le sens des autorités qui « parlent des universaux comme essences des sub- « stances ou comme étant substantiels; ces auto- « rités n'entendent rien autre chose sinon que « ces universaux énoncent, expriment, expli- « quent, annoncent et proclament les substances. « Que si vous objectez que ces noms communs : « homme, animal, expriment des substances, mais « non particulières et propres, comme si homme

« voulait dire Socrate, ce qui est faux; vous con-
« cluez que ces noms signifient quelque substance
« autre que l'individu. Je réponds que ces noms
« énoncent rigoureusement des choses individuelles,
« et que jamais ils ne sont pris dans un autre sens
« que ce dernier; d'où l'on est forcé de concéder
« que ce nom homme, indique tous les hommes
« individuellement ».

Qu'est-ce que l'universel? c'est un nom commun, c'est un mot qui sert à désigner plusieurs personnes ou plusieurs choses; telle est la réponse que nous fait Occam dans les lignes que nous venons de voir; c'est à cela que se réduit pour lui le rôle de l'universel, et qu'il ramène tout le grand système du réalisme. Ce fait ressortira encore mieux d'une citation que j'emprunterai plus loin à une logique qui reproduit parfaitement le nominalisme à cet égard; mais je veux encore emprunter quelques lignes à Occam lui-même, pour compléter l'idée qu'il faut avoir de sa doctrine sur les universaux, et spécialement sur la valeur des noms communs. Au chapitre xx, en traitant du genre il dit : « *Genus est quod prædicatur de pluribus.* » Puis il se hâte d'ajouter : « *Circa hanc definitionem notan-*
« *dum est, quod genus non est aliqua res intra ani-*
« *mam existens de essentia illorum de quibus prædica-*
« *tur; sed est quædam intentio animæ prædicabilis de*
« *multis non quidem pro se, sed pro rebus quas signifi-*
« *cat... Homo est animal; vox prædicat de voce non*

« *tamen pro voce, quia non intendimus uti illa voce*
« *pro seipsa, sed pro re quam significat. Et ideo quan-*
« *quam genus prædicat de specie, non denotat quod sub-*
« *jectum sit prædicatum, nec quod prædicatum realiter*
« *conveniat subjecto in esse reali... Ista autem intentio*
» *quæ est genus non prædicat de rebus extra animam,*
« *quia illæ non subjiciuntur; sed prædicat de signis ta-*
« *lium rerum de quarum essentia tamen non est ge-*
« *nus; sicut nec intentio animæ est de essentia rei extra.*
« *Ex quo sequitur quod genus non est potens speciei;*
« *et non solum hoc, sed et quod nec genus importat ma-*
« *teriam et forman.* » Ainsi l'universel n'est ni substance, ni matière, ni même une forme, dans le sens de Duns Scot; c'est un indice de la pensée, une *vis vocis*, un *flatus vocis*; les deux chefs du nominalisme se rencontrent.

Pour terminer ce qu'il est nécessaire de dire sur la thèse générale du nominalisme d'Occam, je ferai une dernière citation tirée des *Quodlibeta*, et qui résume en quelque sorte tout ce qui précède. Cette donnée complète sur la doctrine nous dispensera d'entrer, plus loin, dans des détails qui ne sont que les conséquences renfermées dans les principes que nous venons de voir. Voici donc cette dernière citation.

« *Utrum universale sit qualitas mentis : quod non,*
« *quia substantiæ quæ est genus generalissimum non est*
« *qualitas mentis, ergo est. Asumptum patet quia præ-*
« *dicatur univoce et inquit de substantia. Contra, uni-*

« *versale est solum in anima et non objective, sicut*
« *prius ostensum est; ergo subjective, et per consequens*
« *est qualitas mentis. Ad quæstionem dico quod sic.*
« *Cujus ratio est : quia, sicut post patebit, universale*
« *non est aliquid extra animam, et certum est quid non*
« *est nihil, ergo est aliquid in anima non objective tan-*
« *tum, sicut prius probatum est; ergo subjective et per*
« *consequens est vera qualitas mentis. Sed contra, quia*
« *hoc dato, omnia prædicabilia essent accidentia et per*
« *consequens aliquod accidens esset superius ad substan-*
« *tantiam. Præterea idem non prædicatur in diversis*
« *prædicamentis, et per consequens qualitas non est com-*
« *munis ad omnia prædicamenta. Præterea sequitur*
« *quod idem sit superius ad se. Et omnia universalia*
« *sunt in genere qualitatis secundum illam opinionem,*
« *sicut species et individua; et per consequens prædica-*
« *mentum qualitatis est commune ad seipsum et ita ali-*
« *quid est superius ad se. Præterea, hoc dato, oportet*
« *concedere quod idem significat se, et supponat pro se,*
« *quia in ista propositione omne universale est ens. Hic*
« *ens supponit personaliter pro omnibus universalibus,*
« *et per consequens pro hoc universali supponit quod est*
« *ens et ita ens supponit pro se. Quia aliter ista propo-*
« *sitio universalis esset falsa, omne universale est ens,*
« *quia haberet unam singularem falsam, ergo idem si-*
« *gnificat se. Præterea sequitur quod idem sit superius*
« *et inferius respectu ejusdem, quia hoc universale ens*
« *est superius ad prædicamenta et inferius, quia est in-*
« *dividuum de genere qualitatis, ergo, etc. Ad primum*

« *illorum concedo quod omnia universalia sunt accidentia, tamen non omnia sunt signa accidentium; sed aliqua universalia sunt signa substantiarum tantum. Alia accidentia constituunt alia prædicamenta et concedo ultra quod aliquod accidens quod est tantum signum substantiarum est per se superius ad quamlibet substantiam. Nec hoc est magis inconveniens quam dicere quod aliqua vox est nomen significans multas substantias.* » (*Quod.* XI, lib. III, quæst. 6.)

On a pu se convaincre que, dans ces diverses citations, que j'ai empruntées à Occam lui-même, on retrouve les idées de Roscelin et sa doctrine, et nous le verrons plus explicitement tout à l'heure; mais remarquons encore que nulle part on ne retrouve ni la forme de sa pensée, ni les paroles de lui qui nous ont été transmises; son expression favorite, *flatus vocis*, n'est pas une seule fois dans tout Occam; jamais celui-ci ne s'appuie sur Roscelin comme sur une autorité; de là il est résulté deux erreurs. Les uns n'ont fait commencer le nominalisme qu'à partir d'Occam; la faute est trop lourde, il n'y a pas lieu de leur répondre. Les autres, au contraire, n'ont vu dans Guillaume Occam qu'un conceptualiste; je crois que les citations ont montré combien ces derniers se sont trompés. Le silence d'Occam à l'égard de son devancier pourrait venir à l'appui de ce que j'ai dit, que Roscelin n'avait pas laissé d'écrits; mais, en général, les philosophes de la seconde époque sont fort peu cités

par ceux des deux suivantes : Abailard lui-même est oublié; les conceptualistes du XIIIe siècle ne prononcent pas son nom. C'était le résultat de la réputation qu'on leur avait faite; mais l'anathème qui pesait sur Roscelin et sur Abailard, faisait plus de tort à leurs noms qu'à leurs doctrines; et Occam, qui semblait ignorer l'existence du maître de l'école de Compiègne, n'en reproduisit pas moins son système. Ce système a été admis par tous les nominalistes de la seconde époque, chose qu'il ne faut pas oublier; et nous le trouvons nettement formulé en style de l'école, dans un commentaire de la logique d'Aristote de Pierre Barbey : « *Nominales*, dit-il, *post « Ochamum admittunt pro subjecto universalitatis concep- « tus formales, ut stoici : et insuper nomina univoce et in- « discriminative significantia multa singularia similia : « et inde nominales dicti sunt, quod tantum tribuant no- « minibus. Conceptus vocant universalia naturalia, quia « ex natura sua repræsentant quidquid repræsentant : « unde iidem sunt apud omnes gentes : nomina vero vo- « cant universalia arbitraria, quia ex hominum arbi- « trio suam habent significationem, unde variæ in va- « riis terræ plagis.* » J'ai cru devoir citer ce passage, pour montrer de suite la manière dont les nouveaux nominalistes entendaient leur système. Or, on s'aperçoit bientôt qu'ils y étaient arrivés par une théorie particulière, celle des entités, à la différence de Roscelin qui avait laissé la logique de côté : de là sort leur explication de l'universel. Pour eux, un

objet a ce caractère, parce qu'il est le même objet pour tout le monde; ainsi, un arbre est un arbre pour tous les hommes et dans tous les lieux; n'est-il pas évident qu'il n'y a d'universel que la manière de percevoir l'objet? En d'autres termes, l'intelligence, dans l'humanité, est soumise à une même loi : de là résulte un signe, *nomen*, qui peut être le même pour tous, mais qui est arbitraire. Ce dernier universel est le point de contact qu'il y a entre Abailard et Occam. En un mot, celui-ci admettait l'universel *in prædicando*, c'est-à-dire comme signe représentatif d'un objet qui est le même pour tous, mais non pas dans l'être, *in essendo;* pour lui, l'être universel, *un*, n'existe pas. Nous en trouvons la preuve dans son Commentaire sur le Maître des Sentences; là, il déclare que l'essence ne peut être vue sans le sujet; en d'autres termes, qu'il n'y a rien que le sujet particulier en qui se trouve l'essence; quant à celle-ci, elle n'existe pas à l'état d'universalité et d'unité : « *Essentia*, dit-il, *non po-* « *test videri sine persona : quia sicut est quo, ita per-* « *sona est quod; quia quandoque natura est quo, ejus* « *suppositum est quod.* » (*Comm. in lib. Sent.*, lib. I.) Aussi, dans le même ouvrage (même livre), le voyons-nous faire de son système la même application que Roscelin; ce qui devait être et ce qui confirme l'identité de leur doctrine. On se rappelle comment Roscelin appliquait le nominalisme à la Trinité; Guillaume Occam ne fait pas autrement que

son prédécesseur, et il voit dans le Fils une personne distincte du Père ; il dit : *Pater est prior origine Filio, quia filius accepit esse a Patre;* si le Fils reçoit l'être du Père, il est une personne distincte du Père, et la généralité mystérieuse de la Trinité disparaît nécessairement. La même application de son principe se trouve dans les *Quodlibeta*. Il est à remarquer que Duns Scot avait dit quelque chose de semblable, en ajoutant toutefois que cette distinction n'était que verbale, ce qui n'avait pas empêché Alphonse Tholet de l'accuser à ce sujet. François Mayronis donna une nouvelle explication qu'il crut suffisante, en disant que l'ordre d'origine peut exister entre les choses de même nature, comme l'homme qui est issu de l'homme. Cette explication pouvait, jusqu'à un certain point, convenir pour le réalisme, qui n'est qu'une forme nouvelle du système des émanations ; mais Guillaume Occam n'en avait pas besoin, sa manière de concevoir Dieu était trop différente de celle de Duns Scot et de tous les réalistes. Sur ce point, Occam se sépare de toutes les écoles du moyen âge ; il fait de son système une application que n'avait pas faite Roscelin, et sans refuser de croire à l'existence de Dieu, il entra dans le matérialisme. Ses prédécesseurs s'étaient montrés, sur cette question, beaucoup plus théologiens que philosophes : Occam fait tout le contraire ; il ne rattache pas l'idée de la divinité à cet instinct de l'infini qui est en nous, il ne s'appuie pas même sur

la nécessité d'une cause première, et l'on peut douter qu'il ait cru à la création. Pour arriver à Dieu, il en appelle à nos sens; il va cherchant des yeux quelques qualités, et de ces qualités il conclut un être auquel il les rapporte, et c'est ainsi qu'il cherche à se faire une notion de la divinité; mais, dans cette notion, tout vient du dehors, rien n'est intuitif. En somme, il croit plus à Dieu comme théologien que comme philosophe; déjà il prend la route que suivront plus tard les hommes de la renaissance, tels que Pomponat, Varini et d'autres; au nom de la foi ils accorderont libéralement tout ce qu'on voudra, mais comme philosophes ils montreront un scepticisme qui équivaudra le plus souvent à une négation. Occam nous en donnera pour son compte une nouvelle preuve; mais voyons d'abord ce qu'il dit sur la manière de concevoir Dieu. « Nous pou-
« vons prendre la notion de l'essence divine dans
« quelques conceptions qui se trouvent vraies en
« Dieu, comme, par exemple, quand nous compre-
« nons ce qu'est la justice, la sagesse, etc.; car,
« quoique ces conceptions disent quelque chose de
« Dieu, aucune cependant n'affirme réellement
« Dieu; comme nous ne pouvons pas le concevoir
« lui-même (puisque nous ne le voyons pas intérieu-
« rement), nous lui attribuons ce qui peut être at-
« tribué à Dieu, et nous affirmons ces conceptions,
« non pour elles-mêmes, mais en Dieu. *Essentia di-*
« *vina potest a nobis cognosci in aliquibus conceptibus*

« *qui de duo verificantur, ut dum, exempli gratia, cog-*
« *noscimus quid sit sapientia, justitia, charitas, etc.;*
« *licet enim hi conceptus dicant aliquid Dei, nullus tamen*
« *realiter dicit ipsum quod est Deus; sed dum caremus*
« *conceptu Dei proprio (quod ipsum intuitive non vide-*
« *mus) attribuimus ipsi quidquid Deo potest attribui,*
« *eosque conceptus prædicamus non pro se, sed pro*
« *Deo.* » (*Com. Mag. Sent.*, l. I.)

Avec un peu d'attention, on trouvera qu'Occam a bien moins en vue de proclamer l'existence de Dieu, que de combattre la théorie des espèces; en effet, il a grand soin de rappeler que la justice, la sagesse, et en général toute qualité, n'existe pas en soi, mais seulement en Dieu; quant à l'idée de ce Dieu, comment y arrive-t-il? Par un procédé inductif tout à fait impropre, et auquel l'école sensualiste du dix-huitième siècle a fait jouer un grand rôle. Locke n'avait probablement pas étudié Guillaume Occam, et cependant quand, par une induction illégitime, il voulait arriver à l'infini, et passer du relatif à l'absolu, il n'y faisait que ce qu'avait fait le grand nominaliste du xve siècle. Cette conformité dans l'application vient de l'identité du principe auquel ils obéissaient tous deux, savoir, qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été dans les sens; voilà pourquoi Occam cherche Dieu par la sensation et non, comme Duns Scot, dans un sentiment interne : *Hæc propositio, Deus est, est per se nota nobis.* Nulle part on ne trouve dans

Occam le sentiment de l'infini, et en résumé, il ne regardait aucune preuve de l'existence de Dieu, comme devant entraîner la conviction; cela est confirmé par son fidèle disciple Gabriel Biel, qui déclare en son Commentaire du livre des Sentences (distinct. II, quæst. X), que toutes les preuves que la raison peut donner de l'existence de Dieu ne sont que probables. Je ne m'en tiendrai pas à ces allégations sur un objet aussi important, et nous allons encore interroger Guillaume Occam. La question n'est pas de savoir si Occam croyait en Dieu, cela n'est pas douteux, mais bien de voir où le conduisait, malgré lui, le principe philosophique auquel il s'était dévoué. Or, je dis qu'il n'y a rien de plus sceptique, ou mieux, de plus négatif à l'égard de Dieu, que les deux morceaux qu'on va lire. Le premier est précisément la première question des *Quodlibeta;* lisons :

« *Utrum probari possit per naturalem rationem, quod* « *tantum est unus Deus : quod sic, quia unius mundi* « *est tantum unus princeps..... In ista quæstione primo* « *ponam quid intelligendum est per hoc nomen, Deus,* « *secundo respondebo ad quæstionem.*

» *Circa primum dico quod hoc nomen Deus potest* « *habere diversas descriptiones : una est quod Deus est* « *aliquid nobilius et melius omni alio a se; alia est* « *quod Deus est illud quo nihil est melius et perfectius.* « *Circa secundum dico quod accipiendo Deum secundum* « *primam descriptionem, non potest demonstrative pro-*

« *bari quod tantum est unus Deus. Cujus ratio est,*
« *quod hæc non est proprie nota, Deus est, quod non*
« *potest evidenter sciri quod est Deus, sic accipiendo; ergo*
« *non potest evidenter sciri quod est tantum unus Deus...,*
« *quia multi dubitant de isto, Deus est. Nec potest*
« *probari ex per se notis, quia in omni ratione acci-*
« *pietur aliquod dubium vel creditum : non est nota*
« *per experientiam, ergo, etc. Secundo, dico quod si*
« *posset evidenter probari quod Deus est. Primo acci-*
« *piendo Deum, tunc unitas Dei evidenter posset pro-*
« *bari; cujus ratio est : quia si essent duo dii..... Tertio,*
« *dico quod non potest unitas Dei evidenter probari acci-*
« *piendo secundum, et tamen hæc negativa unitas Dei*
« *non potest demonstrative probari; quia non potest de-*
« *monstrari quod unitas Dei non potest evidenter pro-*
« *bari solummodo per rationes in contrarium : sed non*
« *potest demonstrari quod astra sint paria vel imparia,*
« *nec potest demonstrari trinitas personarum, et tamen*
« *idem negative non possunt demonstrative probari; si*
« *non potest demonstrari quod astra sint paria vel im-*
« *paria, non potest demonstrari trinitas personarum.*
« *Secundum tamen quod potest Deum esse accipiendo*
« *Deum. Secundo prius dicto quia, aliter, esset processus*
« *in infinitum nisi esset aliquid in entibus quo non est*
« *aliquod prius nec perfectius; sed ex hoc non sequitur*
« *quod potest demonstrari quod tantum est unum tale,*
« *sed hoc tamen fide tenetur. Unde ad rationes Scoti in*
« *contrarium. Ad primam dico, quod illa procedit una*
« *propositione credita, scilicet, quod intellectus divinus*

« *est infinitus.* » Il passe en revue tous les attributs de Dieu, en supposant deux êtres, A et B, égaux en divinité, et il conclut en disant que la raison ne peut rien prouver.

La première question du livre II se trouve être naturellement la suite de celle que nous venons de voir; elle a pour titre : « *Utrum posset probari ratione* « *naturali quod Deus sit prima causa effectiva omnium.* » Voyons comme il répond.

Ad istam quæstionem dico quod non potest probari « *ratione naturali, quod Deus est causa efficiens, imme-* « *diata omnium. Tum, quia non potest probari sufficien-* « *ter quin aliquæ causæ, puta corpora cœlestia, sint suffi-* « *cientes respectu multorum effectuum, et per consequens* « *frustra poneretur in eum esse causam immediatam* « *respectu illorum. Tum, quia si posset probari natu-* « *rali ratione quod Deus est causa efficiens et non potest* « *probari naturali ratione, quod est causa partialis, ne-* « *cessaria* insufficiens *omnium æque faciliter posset* « *probari naturali ratione, quod esset causa sufficiens* « *omnium et ita frustra ponerentur aliæ causæ efficientes.* « *Secundo, dico quod non potest probari naturali ratione* « *quod Deus sit causa efficiens alicuus effectus; quia* « *non potest probari sufficienter, quod sint aliqua effec-* « *tibilia præter generalia et corruptibilia quorum causæ* « *sufficientes sunt corpora naturalia inferiora et corpora* « *cœlestia; quia non potest probari sufficienter quod* « *substantia separata quæcumque, nec aliquod corpus* « *cœleste causatur a quocumque efficiente. Nec etiam*

« *de anima intellectiva quæ tota est in toto et tota in* « *qualibet parte potest demonstratione probari quod ab* « *aliquo efficiente causatur, quia non potest demonstrari* « *quod talis anima sit in nobis sicut dictum est in primo* « *quolibeto. Ex istis sequitur quod non potest demons-* « *trative probari quod Deus sit causa immediata alicujus* « *effectus.* »

Dans le premier de ces deux passages, l'existence de Dieu est mise en question; dans le second, c'est le principe de causalité; il semble qu'Occam, prévoyant qu'on pourrait dissiper par ce principe le scepticisme qu'il émet d'abord, ait voulu priver de ce dernier moyen ceux qui auraient envie de lui répondre. Mais si, au nom de la raison, il faut douter de Dieu et d'une cause première que restera-t-il? Il restera que ce qui est n'a pas commencé et que la notion de l'être conviendra à la moindre chose aussi bien qu'elle peut convenir à Dieu : Occam ne recule pas devant cette dernière conséquence, et nous allons l'entendre donner son dernier mot en métaphysique; écoutons-le (*Quodlibet.* XIV, lib. VI) :

« *Utrum ens prædicatur univoce de omnibus. Ad* « *quæstionem teneo duas conclusiones. Prima est quod* « *huic nomini, ens, correspondet unus conceptus com-* « *munis, prædicabilis de omnibus rebus; quod probo : Sit* « A *homo, sit* B *animal, sit* C *Socrates; tunc arguo sic :* « *possunt formari tres tales propositiones vocales :* C *est* « A, C *est* B, C *est ens. Ita possunt in mente consi-*

« *miles tres propositiones formari, quarum dubiæ sunt*
« *duæ, et tertia sit scita. Quod possibile est quod aliquis*
« *dubitet utramque istarum :* C *est* A, C *est* B, *et tamen*
« *sciat istam :* C *est ens, vel* C *est aliquid. Patet mani-*
« *feste et evidenter a remotis, quod frequenter dubitat*
« *utrum sit homo vel asinus, vel aliud animal, et tamen*
« *evidenter scit quod est ens; tum arguo sic : dubiæ is-*
« *tarum propositionum sunt in mente dubiæ, et tertia*
« *est scita, et illæ tres propositiones habent idem sub-*
« *jectum; omnino ergo habent alia prædicata. Aliter*
« *tamen eadem propositio simul et semel esset du-*
« *bia et certa uni et eidem, quod est impossibile. Simi-*
« *liter manifestum est quod prædicatum tertiæ proposi-*
« *tionis non est minus commune, nec convertibile cum*
« *aliquo aliorum prædicatorum; ergo.... Secunda con-*
« *clusio est quod hoc nomen,* ens, *est æquivocum quod*
« *hic prædicetur univoce de omnibus subjicibilibus abso-*
« *lutis. Et sive supponant simpliciter sive personaliter,*
« *tamen non prædicatur de omnibus subjicilibus significa-*
« *tive sumptis secundum unum conceptum, cum huic no-*
« *mini distincti conceptus conveniant sicut alias patebit.*
« *Sed dico quod conceptus entis est univocus Deo et om-*
« *nibus aliis rebus, quod patet; quia omnes concedunt*
« *quod aliquam notitiam incomplexam habemus de Deo.*
« *Tunc quæro : aut cognoscimus Deum in se et sub pro-*
« *pria ratione deitatis, cognitione propria simplici abso-*
« *luta et affirmativa, et hoc non, quia non cognoscimus*
« *sic, nec cognitione intuitiva, nec abstractiva : de in-*
« *tuitiva patet, et de abstractiva probatur, quia quæli-*

« *bet satis cognitio præsupponit intuitivam. Aut cognos-*
« *cimus Deum in se, non sicut est, sed in aliquo con-*
« *ceptu, et tunc ille conceptus erit simplex et tunc erit*
« *communis, quia non est proprius, et habetur propo-*
« *situm. Aut erit compositus, et tunc aliqua pars illius*
« *conceptus compositi erit communis et simplex; quia ille*
« *conceptus compositus non componitur ex propriis com-*
« *positis, ergo ex communibus; ita habetur propositum*
« *quod aliquis conceptus est communis Deo et aliis rebus.*
« *Ad principale dico, quod quamvis multa sint prædi-*
« *versa.... Tamen bene potest de eis prædicari unus*
« *conceptus universus.* »

Ainsi, la seule notion que nous ayons de Dieu, est la notion de l'être, notion qui lui est commune avec toute autre chose qui existe; et comme Occam prend bien soin de repousser toute idée mystique et idéaliste, je demande si nous ne sommes pas ici en plein matérialisme. Nous ne trouvons plus le scepticisme apparent de saint Thomas, de Duns Scot, de saint Bonaventure, scepticisme qui n'était que le sacrifice volontaire de la raison à la foi, de l'intelligence au sentiment : Occam, lui, va jusqu'au bout et se laisse, pour ainsi dire, arracher par la logique la dernière conséquence de son système.

Avant de montrer une autre conséquence que Guillaume Occam était naturellement amené à tirer d'un principe auquel il obéissait, sans plus se douter que Locke lui-même, peut-être, du chemin

qu'il faisait vers le matérialisme, il sera bon de revenir un peu sur nos pas et de résumer l'argumentation sur laquelle il s'appuie dans sa marche. Rappelons-nous bien que son but est de nier l'universel des réalistes, universel qui aboutissait, en résumé, à une substance d'une nature différente de celle qu'il concevait, car nous venons de voir qu'il y a parité exacte entre Guillaume Occam et Roscelin. Je m'en tiens avant tout à ce qui a trait au côté métaphysique de la question, car il ne faut pas oublier que tout ce qui se rapporte aux entités s'adresse plus directement aux disciples de Duns Scot qu'à lui-même.

Le grand principe du réalisme est l'unité, celui du nominalisme est la pluralité; de là cette proposition fondamentale d'Occam : « *Omnis substantia* « *est numerice una et particularis.* » Toute substance est numériquement une et singulière. C'est absolument l'idée de Roscelin sur les parties; il prétendait qu'elles n'ont point d'existence réelle, et je crois avoir suffisamment montré comment il faut le comprendre en cette occasion. Cette partie existe en tant qu'un tout distinct, et non pas comme portion d'un autre être, ce serait admettre l'unité continue. Écoutons encore Occam : « Toute substance « est elle-même et non une autre; il n'en est pas « de même de l'universel. » Peut-on rien trouver de plus conforme au nominalisme du XIe siècle? « La nature numérique de Pierre est réellement

« distincte de la nature numérique de Paul; donc la « nature spécifique de Pierre est distincte réellement « de la nature spécifique de Paul; d'où il suit qu'il « n'y a pas entre eux un universel *a parte rei, et na- « tura specifica Petri realiter distinguitur a natura nu- « merica Pauli. Ergo et natura specifica Petri distin- « guitur realiter a natura specifica Pauli, et proinde non « est una specie natura in ipsis a parte rei..* » Autre raisonnement : « Si l'universel était une substance « existante dans les substances particulières, et « distincte de celle-ci, elle pourrait en être séparée, « exister sans elles, car toute chose supérieure à « une autre peut en être indépendante dans l'ordre « établi par Dieu; mais cette conséquence en est « absurde. » On a dit plusieurs fois que Guillaume Occam n'était qu'un conceptualiste, et M. de Gérando est de cette opinion; mais le raisonnement que nous venons de voir et qu'il cite, prouve évidemment le contraire. Pour juger le problème des universaux, il ne faut pas s'attacher uniquement au côté logique qui n'en est que la forme extérieure, et c'est ce qu'on a bien longtemps oublié. Or, si l'on se rappelle ce que dit Abailard, dans son traité *De generibus et speciebus*, on a vu que sa doctrine, par suite de son caractère indécis, offre deux hypothèses, et que l'une semble admettre deux substances; il y a plus, ce n'est que là qu'Abailard devient conceptualiste, car Roscelin n'a jamais nié la notion générale comme opération logique; eh

bien, c'est contre cette hypothèse que vient de parler Occam : la conséquence est absurde, dit-il, c'est-à-dire que toute séparation est impossible, parce que cet universel qui serait nécessaire pour qu'elle eût lieu, n'existe pas : il nous en donnera une nouvelle preuve en parlant de l'ame. Quant aux réalistes purs, voici ce qu'il en dit : « Dans l'opinion des réalistes, aucun individu ne « pourrait être créé, aucun individu ne pourrait « être anéanti, si tous les autres n'étaient avec lui « plongés dans le néant; car Dieu ne pourrait, dans « le premier cas, le créer, dans le second, l'anéan- « tir tout entier, puisque l'universel, partie essen- « tielle de cet individu, devait préexister avant lui et « lui survivre. » Ce raisonnement s'adresse surtout à ceux des réalistes qui regardaient l'universel comme étant dans chaque individu. Tels sont, en substance, les raisonnements que fait Guillaume Occam dans sa Logique.

Nous connaissons maintenant le principe général du nouveau nominalisme; comme doctrine métaphysique, Boivin le résumait en ces termes : « *Ochamus princeps nominalium sustinebat solas voces* « *esse universales, et nullam dari naturam communem.* » C'est le principe que nous avons trouvé dans Roscelin : point d'universel réel, rien de ce qui ne frappe pas les sens. Occam est un sensualiste en psychologie, comme il est matérialiste en métaphysique. Assurément il ne s'est pas donné comme tel; mais Locke non

plus ne voulait pas l'être, et l'on aurait bien étonné Condillac en lui disant que son système aboutissait à la négation de toute vérité morale et religieuse. Il est peu d'hommes qui voient toutes les conséquences d'un principe ou qui osent les avouer; nous allons voir ce qu'a fait Occam. Dans ses Corollaires, il va nous sembler entendre le vieil écolâtre de Compiègne, déroulant toutes ses théories et réfutant Guillaume de Champeaux et saint Anselme, mais surtout le dernier. Toutes les questions de la philosophie avaient été résolues par le réalisme et le conceptualisme, aujourd'hui c'est enfin le tour du nominalisme; comme il a sa part de vérité, il corrigera nécessairement plus d'une erreur, en même temps qu'il pourra en introduire d'autres qui trouveront leur palliatif dans le bon côté du réalisme.

La première question secondaire sur laquelle nous rencontrerons Guillaume Occam est celle de l'ame; Roscelin n'avait pas eu à se prononcer sur cette première et importante application de son principe, ou du moins s'il l'a fait, nous ignorons ce qu'il a dit à ce sujet; Occam, en position de s'expliquer, n'a pas manqué de le faire, et nous allons voir comment. La question était celle-ci : quelle est la nature du principe pensant? Un sensualiste ne peut répondre qu'en faisant un appel aux sens et à l'expérience; mais que disent-ils sur cette question? Rien, et pour quiconque ne croit qu'aux sens, il

n'y a pas de croyance possible à une nature autre que la nature matérielle; aussi, sur l'immatérialité de l'ame, Occam touche à un doute qui équivaut à une négation. Voici la substance de son raisonnement : « On ne peut pas démontrer ni apprendre par « l'expérience que cette forme (l'ame) est immaté- « rielle, incorruptible et indivisible. Nous savons « bien, par l'expérience, que nous avons une « intelligence, que nous voulons, que nous ne « voulons pas, et qu'il se passe en nous des actes « semblables; mais l'expérience ne nous montre pas « que ces faits résultent d'une force immatérielle « et incorruptible, et tout raisonnement pour le « prouver n'aboutit qu'au doute. *Quod illa forma sit « immaterialis, incorruptibilis ac indivisibilis non potest « demonstrari nec per experientiam sciri. Experimur « enim quod intelligimus et volumus et nolumus, et si- « miles actus in nobis habemus; sed quod illa sint e « forma immateriali et incorruptibili non experimur, et « omnis ratio ad hujus probationem assumpta assumit « aliquod dubium.* »

On conviendra que de là à la négation de l'ame il n'y a pas loin, mais voici qui est encore plus explicite ; on a pu voir qu'en mettant en doute la causalité divine, Occam disait : « On ne peut pas même « prouver démonstrativement que l'ame intellec- « tive, qui est tout entière dans le tout et dans « chaque partie, soit produite par quelque cause « officieuse, car on ne peut pas démontrer qu'une

« telle ame soit en nous, comme il est dit dans le « premier *quodlibetum*. » Ce fait, de la part d'Occam, était plus grave que de la part de tout autre. En effet, Duns Scot, le cardinal Cajetan, saint Thomas lui-même, avaient parlé dans le même sens; mais ils l'avaient fait, et surtout les deux derniers, en zélés catholiques et pour relever la puissance de la foi; d'ailleurs ils n'en appelaient pas aux sens, comme l'unique origine de nos connaissances, et c'est précisément ce que faisait Guillaume Occam ; dès lors le fait changeait de caractère, et les vrais catholiques pouvaient le traiter d'hérétique et de faux théologien, comme cela arriva en effet. Locke, à son début, subit le même sort ; l'université d'Oxford conçut des soupçons sur l'orthodoxie de ses croyances religieuses, et son livre fut repoussé; c'est qu'en effet on trouve dans Locke ce que nous venons de voir dans Occam. Logicien malgré lui, l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* se prend à dire : « Nous ne serons peut-être jamais « capables de décider si un être purement matériel « pense, ou non, parce que nous ne connaissons « ni la matière ni l'esprit. » Alors il se demande si Dieu ne pourrait pas donner à la matière la faculté de penser. Cette idée le tourmente, et dans le même ouvrage il dit encore : « Si nous ne pou- « vons comprendre les opérations de notre esprit « limité, *de cette chose, quelle qu'elle soit, qui pense en « nous*. » Locke a pu, comme Occam, en appeler à

la foi, mais comme philosophes, ils subissaient tous deux l'empire de la logique; leur système a un caractère de scepticisme qui ne semble provenir que d'une réticence, comme s'ils n'avaient osé s'avouer à eux-mêmes toute leur pensée. Voilà donc ce que pensait Occam de l'ame; il ne dit pas : le principe pensant est matériel, mais nous venons de voir ce qu'il faut penser de sa manière. En résumé, il repousse le réalisme, il invoque le témoignage des sens; avec de telles prémisses il n'y a qu'une conclusion possible. Le reste de ses vues sur l'ame est d'accord avec ce qui précède; le principe pensant a une nature unique et les facultés n'ont pas une existence séparée; cette dernière proposition est parfaitement conforme à l'esprit du nominalisme. Gabriel Biel, le commentateur d'Occam, a ainsi résumé, sur ce point, la doctrine de son maître. « L'ame n'a qu'une nature unique, laquelle se di-« versifie selon les fonctions, et qui, indivisible en « elle-même, est le principe de plusieurs actes dis-« tincts. L'entendement *actif* et l'entendement *pos-« sible* sont absolument les mêmes; l'esprit est appelé « entendement *actif*, en tant qu'il est capable de « produire l'acte de l'intelligence, et *possible*, en tant « qu'il peut recevoir en lui-même l'acte qui le pro-« duit. » (*Voy.* M. de Gérando, tom. IV, pag. 586.) Nous ne retrouvons pas ici l'équivoque que montre Albert-le-Grand et avec lui les docteurs de son temps, sur le même sujet; c'était pour eux un fait

qui résultait du conceptualisme; mais avec un système bien tranché comme celui d'Occam, il n'y avait pas à rencontrer le même inconvénient. De là vient que le docteur invincible a très bien indiqué les deux états généraux du moi, savoir, l'activité et la passivité. En effet, l'entendement possible n'est rien autre chose que la passivité, de même que l'entendement actif est l'activité elle-même, d'où il résulte qu'il n'y a, pour l'esprit, aucune activité possible sans l'intervention de l'intelligence; ce qui est encore vrai.

En résumé, dans cette première application du principe nominaliste, Occam se montre conséquent, car on ne peut pas refuser de croire que le scepticisme qu'il montre ne soit qu'une réticence; nous allons maintenant passer à une nouvelle conséquence, où le docteur invincible, plus sûr de lui et libre de toute entrave, se montrera aussi plus clair, plus explicite et plus vrai; je veux parler de la théorie des espèces.

Dans le chapitre sur saint Thomas, je me suis livré à l'examen de cette théorie; il suffira donc ici de rappeler les termes généraux de la question, et c'est ce que nous allons faire avec Occam.

Malgré le nom d'Aristote, qui servait comme de passeport à toutes les théories philosophiques du moyen âge, Occam avait bien compris que le réalisme, et, par conséquent, la théorie des espèces, avait sa racine dans le platonisme; l'existence réelle

accordée aux notions générales, dit-il, n'a été imaginée que pour soutenir la doctrine de Platon. Aussi, quand il veut parler des idées, remonte-t-il tout droit au platonisme, comme s'il n'avait en vue que le principe, bien certain que celui-ci renversé, toute théorie qui en découle est de nulle valeur. C'est pourquoi, dans son Commentaire sur le Maître des Sentences, il consacre plusieurs chapitres à l'examen de cette question, et il est à remarquer qu'ils sont presque les seuls qui aient directement trait à la théorie des idées. Partout il traite de l'universel et du particulier d'une manière générale, comme s'il eût dédaigné de s'arrêter longtemps à repousser la chimère des entités. Cette conduite d'Occam prouve, d'ailleurs, qu'avant lui cette théorie des entités était bien moins répandue qu'on ne l'a toujours cru. J'ai montré qu'elle n'était pas générale, et si le réalisme de Duns Scot lui donna un moment de fortune, ce moment ne fut pas de longue durée, grâce au nominalisme. C'est donc par un examen de la question prise à sa source que procède Occam : à cette question, si c'est par les idées que Dieu connaît ce qui n'est pas lui, il se demande d'abord ce que c'est que l'idée, s'il faut l'admettre; après quoi il en vient à la solution générale. Sur le premier point, ceux qui avaient quelque sympathie pour le platonisme, et, par suite, les réalistes, admettaient que l'idée est réellement l'essence divine : « *Idea est realiter divina essentia.* » Occam, qui voyait

avec raison sortir de là la théorie des entités, répondait par une négation formelle : « *Contra istam* « *conclusionem communem ostendo, quod idea non est* « *realiter divina essentia,* » suivent des raisonnements qu'on pourra lire tout à l'heure. En résumé, l'idée n'est pas une chose réelle; *circa primum, sciendum est quod idea non habet aliquid rei;* qu'est-ce que c'est? c'est un nom *connotatif* ou relatif; c'est, en un mot, quelque chose de connu par le principe actif intellectuel. L'obscurité du texte s'oppose presque à toute traduction : on pourra le lire plus bas. Voici cependant les conclusions d'Occam. De ce qui précède, il suit : « 1° que les idées ne sont pas en Dieu « subjectivement ou réellement, mais qu'elles y sont « cependant objectivement, comme choses connues « par lui, parce que les idées elles-mêmes résultent « de Dieu; 2° qu'il y a des idées distinctes de tout « ce qui peut être produit, et qu'elles sont dis- « tinctes entre elles; 3° qu'il y a des idées distinctes « de la matière, de la forme et de toutes les autres « parties essentielles et intégrales; 4° qu'il y a des « idées d'objets individuels et non des espèces, « parce que ces objets individuels seuls et non d'au- « tres peuvent être produits; 5° qu'il n'y a aucune « idée de genre, de différence, ni de tout autre « universel, à moins qu'on admette que les uni- « versaux ne soient certaines choses existant sub- « jectivement dans l'ame et qui ne sont communes « aux objets extérieurs que par le prédicat; 6° qu'il

« n'y a aucune idée de négation, de privation, de « mal, de faute, ni de tout ce qui n'est pas distinct « d'autres; 7° que Dieu a des idées infinies, puis- « qu'il peut en produire de choses infinies. »

Malgré son éloignement pour le réalisme, Occam semble ici faire une part assez raisonnable à la théorie platonicienne, ainsi qu'on va le voir dans le texte que je citerai; ce qui prouve qu'il ne repoussait pas en aveugle la doctrine opposée à la sienne. Déjà nous savons à quoi nous en tenir sur sa manière de concevoir l'idée : c'est un objet dans l'esprit, mais comme notion et nullement comme réalité. Arnauld, en réfutant Mallebranche, ne pensait pas autrement; et nous trouverons plus d'un rapport entre lui et Guillaume Occam, de même qu'entre Mallebranche et le réalisme, il y a un certain air de parenté qui étonnerait moins, si l'on savait par combien de points la philosophie moderne tient à celle du moyen âge. Mais avant d'aller plus loin, je vais citer de Guillaume Occam quelques passages tirés de son Commentaire sur le Maître des Sentences, et dans lesquels se trouvent exposées et développées toutes les idées que j'ai émises plus haut. On verra que son langage est plein de réserve et de modération quand il parle de ce qui a trait au platonisme. En général, il en a été de Guillaume Occam comme de Duns Scot : ses partisans ont été plus loin que lui, et on lui a quelquefois prêté des sentiments qu'il n'a pas eus. Voici les

passages dont j'ai parlé et qui sont tirés du Commentaire d'Occam sur le Maître des Sentences. Ce dernier écrit, avec la Logique et les *Quodlibeta*, forment les trois principaux ouvrages d'Occam, c'est là qu'il faut aller chercher sa doctrine philosophique.

Libri primi Sent. diss. xxxv, quæst. v.

« *Utrum Deus intelligat omnia alia a se per ideas* « *eorum, an aliter? circa istam quæstionem est sic pro-* « *cedendum. Primo videndum est quod sit idea; 2° quæ* « *sit necessitas ponendi ideam; 3° ex iis ad quæstionem.* « *Circa primum concordant multi doctores et fere omnes* « *in ima conclusione communi; scilicet, quod idea est* « *realiter divina essentia, et tamen differt ratione ab* « *ea. Dicunt aliqui quod Deus non tantum cognoscit* « *creaturam secundum illud quod est idea realiter cum* « *Deo, sed etiam cognoscit eam secundum quod est alia* « *a se. Tunc ipsa essentia est ratio et forma exemplaris* « *eorum, et ut forma est causa et principium formale,* « *exemplar est ratio cognoscendi. Ista autem ratio in* « *divina essentia, secundum quam sua essentia est ra-* « *tio qua cognoscit alia a se : nihil aliud est quam imi-* « *tabilitas qua ab aliis intelligitur quam vocamus ideam* « *qua est talis ratio sive respectus in divina essentia,* « *non ex se ut essentia est secundum se et absolute, nisi* « *in virtute et quasi in potentia sua ut est jam cognita,* « *et objectum primum intellectus divinus secundum ac-* « *tum; et per hoc secundum actum habet ratio illa esse in* « *essentia ex consideratione intellectus, circa eam in* « *comprehendendo eam sub ratione imitabilis, et se-*

« *cundum hoc, idea nihil aliud est de ratione sua for-*
« *mali quod respectus imitabilitatis ex consideratione in*
« *ipsa divina essentia. Contra istam conclusionem com-*
« *munem ostendo, quod idea non est realiter divina*
« *essentia, quia quæro; aut idea dicit precise divinam*
« *essentiam, aut precise respectum, aut aggregatum ex*
« *essentia et respectu; quia quod dicat essentiam et ali-*
« *quid absolutum præter essentiam, nulli istorum di-*
« *cunt. Si datur primum, ergo sicut est tantum una es-*
« *sentia, ita est, tantum idea, quod nulli istorum dicunt.*
« *Si datur secundum, aut ille respectus est realis ratio-*
« *nis : si realis, ergo esset paternitas, vel filiatio,*
« *vel spiratio, quorum quodlibet est falsum secundum*
« *istos. Similiter secundum istos, Dei ad creaturam*
« *nulla est relatio realis. Si autem sit respectus ra-*
« *tionis, habetur propositum, quod impossibile est ens*
« *rationis esse idem realiter cum ente reali; quia omne*
« *quod est idem realiter cum ente reali est vere ens reale,*
« *et per consequens non est ens rationis; et ultrà ergo,*
« *si idea dicat tantum respectum rationis, non est rea-*
« *liter divina essentia. Si detur tertium, ergo non es-*
« *sentia divina; ultima consequentia patet, quia quam-*
« *quam aliquid aggregatur vel constituitur ex pluribus,*
« *quorum unum non est realiter, reliquum illud totum,*
« *neutrum eorum est realiter sicut compositum, nec est*
« *realiter materia nec forma : unde utraque illarum est*
« *falsa; compositum est realiter forma, compositum est*
« *realiter materia. Circa secundum articulum dicitur*
« *ubi prius : quod propter quatuor necesse est ponere*

« *ideas in Deo, 1° ad cognoscendum alia a se perfecte*
« *secundum rationem, qua alia et plures ideas in Deo,*
« *ut omnia alia a se cognoscat perfecte. Quia, sicut dicit*
« *Augustinus quæstione de ideis : Tanta vis in eis con-*
« *stituitur, ut nisi his intellectis, sapiens esse non*
« *possit... Et quia talis scientia de rebus ex potestate*
« *Dei est causæ exemplaris, ut sit ad se aliquid per*
« *essentiam; ideo 2° propter creaturas plures specie*
« *differentes, ut sint aliquid per essentiam, necesse est*
« *ponere plures ideas in Deo quo in notitia sua habet*
« *principalitatem ut in mundo archetypo singula præ-*
« *sentia; 3° necesse est ponere in eo, licet non sub ratio-*
« *ne idearum, rerum perfectiones quibus est singularium*
« *rerum propria mensura; differunt cum sola ratione*
« *idea et perfectio in Deo; 4° opus ponere ideas propter*
« *rerum productiones in existentia actuali, quia non*
« *posset plura diversa et distincta producere, nisi ex*
« *producendo cognosceret, sed talis cognitio non est nisi*
« *per ideas. Licet aliqua hic dicta sicut sonant vera*
« *sint, tamen secundum intentionem dicentis, reputo*
« *ea simpliciter falsa, quia secundum notionem is-*
« *tius, istæ ideæ quæ ponuntur, non realiter sunt ipsæ*
« *creaturæ, sed quidam respectus imitabilitatis, quibus*
« *divina essentia est imitabilis a creaturis. Sed tales res-*
« *pectus rationis non est necesse ponere propter quamcum-*
« *que rationum prædictarum; ergo tales ideas quales ille*
« *ponit non opus opponere. Major est concessa ab istis,*
« *minorem probo, quia intellectus divinus poterit intel-*
« *ligere omnia alia a se sine omnibus respectibus ratio-*

« *nis. Præterea per istos, intellectus divinus maxime*
« *vilesceret, quia secundum istos, si intellectus divinus*
« *intelligeret aliud a se, ita quod illud objectum esset in-*
« *formans actu suo intelligendi vilesceret; ergo si sola*
« *essentia divina non esset motivum sufficiens sui intel-*
« *lectus ad intelligendum omnia alia, relinqueret ali-*
« *quid aliud, et per consequens vilesceret. Præterea, aut*
« *respectus rationis præsupponit intellectionem crea-*
« *turæ, aut consequitur intellectionem creaturæ. Non*
« *primum, quia secundum istud, respectus rationis ne-*
« *cessario consequitur aliquem actum intelligendi; ergo*
« *iste respectus consequitur actum intelligendi divinum*
« *quo intelligit suam essentiam absolute, non compa-*
« *rando eam ad quodcumque aliud, quod isti negant.*
« *Non potest dici secundum, quia tunc nihil fecerunt ad*
« *hoc quod Deus intelligeret distincte alia a se, sicut ef-*
« *fectus nihil facit ad esse suæ causæ quam consequi-*
« *tur. Tunc quia talis respectus..... Secundo ostendo*
« *quod propter secundum non opus ponere plures tales*
« *ideas, quia artifex creatus sine omni respectu rationis*
« *potest habere cognitionem distinctam plurium distinc-*
« *torum et distincta producere, ergo multo fortius artifex*
« *increatus poterit distincte plura cognoscere et postea*
« *in esse producere sine omni respectu rationis. Tertio*
« *ostendo quod non opus ponere tales ideas, propter ter-*
« *tium, quia si perfectio creaturæ et in Deo et idea sint*
« *idem, quæro aut perfectio illa in Deo est realiter ipse*
« *Deus aut non : si sic, ergo sicut ipse Deus non est plu-*
« *res, ita ideæ non erunt realiter plures.* »

Après quelques considérations que j'omets, pour ne pas citer trop longtemps, il poursuit.

« *Circa primum sciendum est quod idea non habet* « *aliquid rei, quia est nomen connotativum vel relati-* « *vum secundum alium modum loquendi, nam omnis* « *idea necessaria est alicujus vel ideati idea, et ideo non* « *precise significat aliquid unum, sed significat unum et* « *connotat aliquid aliud, ut illud idem quod significat* « *et propter hoc, habet tamen aliquid nominis et potest* « *sic describi. Idea est aliquid cognitum a principio ef-* « *fectivo intellectuali, ad quod activum aspiciens potest* « *aliquid in esse reali rationaliter producere.* » Il appuie cette définition de l'autorité de saint Augustin et même de Sénèque; puis, après de longs développements, il tire les conclusions suivantes : « *Primo se-* « *quitur quod ideæ non sunt in Deo subjective et reali-* « *ter, sed tamen sunt in ipso objective tanquam quoddam* « *cognitum ab ipso; quia ipsæ ideæ sunt ipsæmet res a Deo* « *producibiles. Secunda conclusio est ista : quod omnium* « *rerum factibilium sunt distinctæ ideæ, sicut istæ res* « *inter se sunt distinctæ. Alia conclusio sequitur quod* « *materiæ et formæ et aliarum partium essentialium et* « *integralium omnium sunt distinctæ ideæ. Quarto se-* « *quitur quod ideæ sunt solummodo singularium et non* « *sunt specierum, quia ipsa singularia sola sunt intra* « *producibilia et nulla alia. Quinto sequitur quod gene-* « *ris differentiæ, et aliorum universalium non sunt ideæ,* « *nisi ponerent quod universalia essent quædam res sub-* « *jective existentes in anima, et solum communia rebus*

« *extra per prædicationem. Sexto sequitur quod nega-*
« *tionum, privationum, mali, culpæ, etc., quæ non*
« *sunt res distinctæ ab aliis rebus non sunt ideæ. Sep-*
« *timo sequitur quod Deus habet infinitas ideas sicut ab*
« *eo sunt infinitæ res producibiles.* »

En résumé, de tout ce que vient de dire Occam, il résulte que l'idée n'est qu'une abstraction, *un regard de la raison, respectus rationis;* cette expression est d'autant plus heureuse, qu'elle peint à merveille le fait de l'intelligence. Il suit, de plus, qu'il n'y a pas d'idée de ce qui n'existe pas, c'est-à-dire des espèces et des genres. L'idée n'étant qu'une abstraction, il importait de bien déterminer le sens du nom abstrait, afin d'éviter toute équivoque. Occam l'avait prévu; aussi, dans un chapitre de sa Logique, il examine avec soin comment il faut entendre la synonymie entre le nom abstrait et le concret. Je citerai encore ce passage que j'ai réservé à dessein; on y trouvera d'ailleurs un exemple de ce soin minutieux avec lequel Occam cherchait à préciser le sens des mots. Du reste, s'il accorde qu'on emploie souvent l'abstrait pour le concret, il n'entend pas étendre la synonymie plus loin que les mots, et il n'admet aucune identité entre un objet concret et une abstraction; en d'autres termes, il ne veut pas qu'on réalise les abstractions. C'est là le but de ce chapitre et des deux suivants dans sa Logique. Je ne citerai qu'une partie du premier qu'il me paraît utile de faire connaître.

Logicæ I^a pars, cap. VI.

« *Quod nomen concretum et abstractum quandoque*
« *sunt nomina synonyma.*

« *Præter modum prædictum concretorum et abstrac-*
« *torum nominum sunt multi alii. Quorum unus est,*
« *quod nomen concretum et abstractum quandoque sunt*
« *nomina synonyma. Sed ne æquivoco procedantur,*
« *sciendum est quod hoc nomen,* synonymum, *dupliciter*
« *accipitur,* stricte *et* large. Stricte *dicuntur illa sy-*
« *nonyma quibus omnes utentes intendunt simpliciter*
« *uti, pro eodem et sic non loquor hic de synonymis.*
« Large *dicuntur illa synonyma quæ simpliciter idem*
« *significant omnibus modis, ita quod nihil significatur*
« *aliquo modo per unum, quin per reliquum eodem modo*
« *significetur, quamvis non omnes res utentes credunt*
« *illa idem significare, sed decepti existimant aliquid*
« *significari per unum quod non significantur per reli-*
« *quum, sicut si aliquis existimaret quod hoc nomen,*
« *Deus, importaret unum totum et* Deitas *partem ejus.*
« *Isto secundo modo nitendo uti in hoc capitulo et in mul-*
« *tis aliis hoc nomine, synonyma; et dico quod concretum*
« *et abstractum quando sunt synonyma, sicut secundum*
« *intentionem philosophi, illa nomina sunt synonyma,*
« *deitas et Deus, homo et humanitas, animal et animali-*
« *tas, equus et equinitas : et huic est quod multa nomina*
« *habemus consimilia concretis talibus, non tamen abs-*
« *tractis consimilia : quamvis enim auctores frequenter*
« *ponant hoc nomen, humanitas, et hoc nomen, anima-*
« *litas, et aliquando hoc nomen, equinitas, quæ cor-*

« *respondent quasi* abstracta *istis nominibus, animal,*
« *homo, equus, tamen rara vel unquam inveniuntur ta-*
« *lia nomina bovinitas, asinitas, albedinitas, etc., quam-*
« *vis istis nominibus utamur, bos, asinus, albedo, etc.*

« *Sed hoc etiam modo nominum concretorum et abs-*
« *tractorum secundum intentionem* Philosophi *et* Com-
« mentatoris, *comprehenduntur omnia nomina substan-*
« *tiarum; et abstracta ficta ab eis, quæ nec pro accidente,*
« *nec pro parte, nec pro toto ejus quod importatur per*
« *nomen concretum secundum formam, nec pro aliqua*
« *re disparata ab eo supponunt : cujusmodi sunt hæc*
« *nomina secundum eos, animalitas, asinitas, equini-*
« *tas, etc. Non enim animalitas stat pro aliquo acci-*
« *dente animalis, nec pro parte, nec pro aliquo toto,*
« *cujus pars sit animal, nec pro re aliqua extrinseca to-*
« *taliter ab animali distincta.*

« *Sub eodem modo continentur omnia nomina abstracta*
« *quæ in genere quantitatis collocantur, et omnia nomina*
« *quæ sunt propriæ passionis quæ in genere quantitatis*
« *continentur, et hoc secundum opinionem illorum qui*
« *ponunt quod quantitas non est alia res a substantia et*
« *qualitate, non autem secundum opinionem illorum qui*
« *ponunt quantitatem esse aliam rem absolutam, distinc-*
« *tam realiter tam a substantia quam a qualitate. Unde*
« *secundum primam opinionem,* quantum *et* quantitas
« *sunt nomina synonyma; et similiter, longum et longi-*
« *tudo, latum et latitudo, profundum et profunditas,*
« *plura et pluralitas, et sic de aliis.*

« *Ad eumdem etiam modum reducuntur omnia nomina*

« *concreta et abstracta quæ ad figuram pertinent, se-*
« *cundum opinionem illorum qui ponunt quod figura non*
« *est alia res a quantitate, sive a substantia et qualitate.*
« *Unde isti habent ponere, quod figura et figuratum,*
« *rectum et rectitudo, curvum et curvitas, etc., sunt no-*
« *mina synonyma; et hæc omnia intelligenda sunt, si*
« *unum illorum nominum non includat aliquam dictionem*
« *æquivalenter, quam aliud non includit. Non solum*
« *autem talia nomina concreta et abstracta sunt syno-*
« *nyma, sicut dicere habent hic opinantes; quin etiam,*
« *secundum opinionem illorum qui ponunt quod relatio*
« *non est alia res distincta realiter a rebus absolutis,*
« *nomina concreta et abstracta relativa sunt nomina sy-*
« *nonyma; sicut pater et paternitas, etc.*

« *Verum tamen possunt sic opinantes de relatione sal-*
« *vare, quod talia concreta et abstracta non essent no-*
« *mina synonyma, posito quod abstractum supponeret*
« *pro duabus rebus, ut* similitudo *supponeret pro duo-*
« *bus similibus,* simile *autem, quod est concretum sup-*
« *poneret pro una re : et ita hæc esse falsa, simile est*
« *similitudo; tamen hæc esset vera, similia sunt simi-*
« *litudo.*

« *Possent etiam omnes prædicti opinantes solvere,*
« *quod nulla talia concreta et abstracta sunt synonyma,*
« *per unum in talibus prædicatio concreti de abstracto,*
« *et e converso esset falsa. Qui autem prædictas opi-*
« *niones tenent et modum dicendi inferuis tenere volunt,*
« *si dicant ita, consequenter concedere debent, in om-*
« *nibus talibus, prædicationem concreti de abstracto,*

« *et e converso. Unde primi opinantes habent concedere*
« *tales prædicationes, homo est humanitas, et animal*
« *est animalitas, et per consequens habent concedere*
« *tales, humanitas currit, animalitas est alba, etc.* Se-
« cundo, *habent concedere tales propositiones, substan-*
« *tia est quantitas, qualitas est quantitas, substantia est*
« *longitudo, latitudo disputat, etc.* Tertio *habent con-*
« *cedere tales propositiones, substantia est figura, figura*
« *comedit, etc.* Quarto *etiam habent concedere tales*
« *propositiones, relatio est substantia, etc.*

« *Qualiter autem concedentes radices primarum opi-*
« *nionum possent negare tales propositiones ostendetur*
« *inferuis; per quem etiam modum.....* »

Jetons maintenant un coup d'œil sur l'ensemble du nominalisme de Guillaume Occam; c'est contre le réalisme de Duns Scot qu'il est dirigé, et l'on a pu voir avec quelle modération l'auteur parle, en même temps qu'il se montre inflexible sur le principe de la philosophie. Procédant sans détours et avec une hardiesse que le nominalisme n'avait pas montré depuis Roscelin, il ne s'arrête pas à disserter partiellement contre telle ou telle conséquence du réalisme; mais il attaque celui-ci par la ruse; c'est en métaphysicien qu'il juge un système de métaphysique, certain que le principe reconnu, les conséquences se dérouleront d'elles-mêmes. En effet, à peine a-t-il admis comme point de départ que l'universel n'a rien de réel, qu'il n'y a aucune réalité hors de l'ame que l'individu; que là seulement

est la substance et qu'il ne faut pas la chercher ailleurs, qu'aussitôt s'ouvre devant lui une immense série de conséquences. La seule notion rationnelle qu'il obtienne de Dieu est celle de l'être, notion commune à tout ce qui est, de même qu'elle est commune à tous les systèmes de métaphysique; l'existence de l'ame, comme substance différente de la matière, est plus que douteuse; tels sont les deux premiers faits qui résultent de son système. Les autres sont déjà également connues ou pressenties: plus de doctrine qui n'admet entre les êtres qu'une différence de forme, en d'autres termes, plus d'unité continue dans la substance; plus de réalité objective dans les relations, dans les abstractions et les idées; plus d'étendue comme réalité distincte des corps; plus de mouvement, abstraction faite du corps mu; enfin, comme condition de sa donnée métaphysique de la pluralité, l'existence du vide (*Quodlib.* I, quæst. 28, 29). Tels sont les faits principaux du nominalisme, et on ne peut pas se refuser à croire qu'il conduit inévitablement au matérialisme, en admettant qu'il ne soit pas déjà ce système bien caractérisé. Nous pourrions nous arrêter ici, car nous venons de voir Occam combattre un système sérieux, ne s'attachant qu'aux faits graves et laissant de côté toutes les misères de l'exagération; mais comme les disciples de Duns Scot ont été plus loin que leur maître, le nominalisme s'est vu dans la nécessité de les suivre, afin de battre la

théorie sur tous les points. Nous devons encore faire mention de ce dernier conflit, afin de ne rien omettre sur ce long débat; ce sera pour nous l'occasion d'en finir avec la querelle des universaux; j'entends le côté théorique, car le nominalisme a eu des suites dans le développement social qu'il sera bon de mentionner, et c'est ce que je ferai dans le chapitre suivant. Ce sera par là surtout que se montrera la question de morale pour la scolastique, car c'est dans les faits que celle-ci réalise, pour ainsi dire, toute sa valeur. Terminons donc le côté théorique du réalisme et du nominalisme en mentionnant une dernière théorie des scotistes, que j'ai réservée dans ce but, et qui n'est d'ailleurs que le dernier mot d'un réalisme outré : je veux parler de la théorie des degrés métaphysiques. Elle parut si exagérée au plus grand nombre, que les thomistes eux-mêmes se réunirent aux disciples de Guillaume Occam pour la repousser. Remarquons que ceux des réalistes qui l'admirent étaient conséquents, ils étaient les dignes descendants de saint Anselme bien plus que de Duns Scot; aussi ce débat a-t-il lieu, bien plutôt entre le réalisme et le nominalisme qu'entre Duns Scot et Guillaume Occam, le premier ne devant pas avoir toute la responsabilité de ce dernier mot du réalisme.

Toutes les écoles philosophiques du moyen âge entendaient par degrés métaphysiques les attributs qui appartiennent à l'essence ou à la nature de

chaque chose, soit qu'on descende depuis l'Être suprême jusqu'à l'individu, ou qu'on remonte de l'individu à l'Être suprême. « *Gradus metaphysici*, dit « Barbay, *sunt prædicata seu attributa cuilibet rei es-* « *sentialia....; per eos ab individuis gradatim ascendi-* « *mus ad supremum genus, aut a supremo genere des-* « *cendimus ad individua.* » Ainsi, *substance*, *corps*, *vivant*, *animal*, *homme*, sont comme des degrés métaphysiques par le moyen desquels on peut descendre jusqu'à l'individu, Paul, par exemple. Dans le même être, en Dieu, par exemple, la justice, la bonté, la sagesse, etc., qui sont des attributs, étaient aussi regardés comme des degrés métaphysiques ; il en était de même de l'homme pour l'*humanité*, la *rationalité*, l'*animalité*, etc. La question était de savoir si ces degrés étaient des réalités, des *entités*, ou de simples modes dans le sujet. On voit que c'est toujours la question des universaux, et que nous pouvons la résumer en ces mots : Comment doit-on concevoir les qualités dans un même sujet? sont-elles, oui ou non, des réalités substantielles? en un mot, sont-elles des entités? Nous savons déjà que les thomistes admettent des natures universelles, mais ils prétendent qu'elles ne sont telles que mentalement ; c'est un pur conceptualisme, comme nous l'avons vu. Les scotistes parlent autrement : Oui, disent-ils, les degrés métaphysiques sont des réalités distinctes dans le même individu : « *Gradus metaphysi-*

« *cos in eodem individuo distingui actualiter a parte rei.* » Duns Scot admettait en ce sens une *distinction formelle* qui tenait le milieu entre les *entités réelles* et la distinction mentale; on voit qu'il hésitait à adopter une opinion qui répugnait à son instinct philosophique; mais ceux qui vinrent après lui, entrèrent les yeux fermés dans la voie qu'il avait indiquée comme à regret, et de là naquirent toutes les *hæccéités*, tous les universaux, *a parte rei*, qui ont signalé le réalisme de la quatrième époque, et que j'ai indiqué à la fin du chapitre sur Duns Scot. Nous retrouvons ici les *modistæ* dont parle Barbay. En effet, de là à réaliser les abstractions il n'y avait qu'un pas, ou plutôt, c'était une seule et même chose, et c'est ce qu'ils firent. Ainsi, disaient-ils, la justice et la miséricorde de Dieu sont des *formes différentes et réelles*, avant toute opération de l'esprit; car, s'il en était autrement, Dieu punirait par sa miséricorde et ferait grâce par sa justice, ce qui est absurde. Ce peu de mots suffit, je pense, pour rappeler la thèse générale du réalisme, telle que la présentèrent les disciples de Duns Scot, et contre laquelle vint protester Guillaume Occam et toute son école.

En effet, en opposition à la théorie des réalistes, le nominalisme vient en poser une toute contraire, qu'il formulait ainsi : « *Gradus metaphysici non distinguuntur actualiter a parte rei;* » c'est une antithèse formelle opposée à la proposition précédente. Voici

maintenant le raisonnement général sur lequel Guillaume Occam, ou plutôt son école, car ce raisonnement ne lui est point particulier, appuyait sa proposition. « Il ne faut pas inutilement multiplier les « réalités, ni faire par le moyen d'un plus grand « nombre, ce qu'on peut faire avec un moindre. « Or, il n'est pas nécessaire de distinguer réelle- « ment les degrés métaphysiques dans le même in- « dividu, quand tout ce qui se rapporte à eux peut « être expliqué par une distinction virtuelle ou par « le raisonnement, comme cela résultera de la solu- « tion des objections : donc les degrés métaphy- « siques ne doivent pas être considérés comme des « universaux dans le même individu. « *Non sunt « multiplicandæ actualitates sine necessitate : frustra « non fit per plura quod æque bene fieri potest per pau- « ciora : atqui, non est necessitas distinguendi actuali- « ter gradus metaphysicos in eodem individuo, cum « omnia, quæ ad gradus metaphysicos spectant, expli- « cari possint per distinctionem virtualem, aut rationis « ratiocinatæ, ut patebit ex solutione objectionum. Ergo « gradus metaphysic, non sunt actualiter a parte rei « distinguendi in eodem individuo.* » Tel est le raisonnement que fait le nominalisme et qu'on trouve en substance dans Occam ; et il ne sera pas inutile de remarquer le rapport de ce raisonnement avec le principe métaphysique de sa philosophie : il n'y a pas de degrés métaphysiques pris réellement, c'est-à-dire que, dans l'homme, par exemple, la raison,

l'animalité, l'humanité, etc., ne sont pas des réalités distinctes, mais seulement des manières d'être inhérentes à la nature de l'homme : que veut dire ceci? rien, sinon qu'il n'y a pas deux natures dans l'être humain, que ce qui raisonne est d'une essence identique. Ici encore nous retrouvons le nominalisme, et nous voyons en même temps combien la logique était commode à ces hommes du moyen âge, pour dire ce qu'ils ne pouvaient pas articuler nettement d'une autre manière. Poursuivons. S'il ne faut pas multiplier les êtres inutilement, si les modes, les degrés métaphysiques, qui ne sont rien autre chose que des modes, si les rapports ne sont que des abstractions et non des réalités, il en sera de même pour les idées; car, qu'est-ce que l'idée, sinon un rapport? Donc l'idée elle-même n'est qu'une abstraction, et l'*entité* des réalistes n'est qu'une chimère : telle est la déduction logique que fit Occam et qui renferme en substance tous ses raisonnements.

Faisons ici une remarque qui ne sera pas sans importance. C'est avec raison qu'on a souvent reproché à la scolastique d'être tombée dans les excès qui l'ont justement décriée, et la théorie des entités en est un exemple; mais cette même théorie donne en même temps lieu à une preuve de sage retenue de la part des nominaux, retenue qui n'a pas été imitée par quelques-uns des philosophes du XVIIIe siècle. D'après le principe évident que toute

connaissance doit avoir un objet, une école du moyen âge avait pris pour cet objet les espèces réelles ou entités ; or, ces entités démontrées fausses et renversées, que restait-il ? rien ; et, dès lors, on pouvait mettre en doute toute certitude par rapport à nos connaissances. Voit-on cependant que Guillaume Occam se soit amusé à faire du scepticisme touchant la réalité extérieure ? On ne peut pas dire cependant que son esprit ait été antipathique au scepticisme ; encore moins pourrait-on dire qu'il n'a pas prévu la conséquence qu'entraînait la chute des entités, il l'avait prévue ; mais loin de se laisser aller à cette pente si facile et si douce pour les esprits ordinaires, qui conduit aux derniers termes d'une absurdité, il a prévenu l'objection avec une sagesse qui aurait pu servir de leçon à Hume et à ceux qui l'ont réfuté. Dans sa question 8 du liv. 1er de son Commentaire sur le Maître des Sentences, il prévient l'objection possible contre la réalité de la connaissance, et de sa réponse, il résulte que cette objection n'est valable que par rapport à la théorie des entités, et que le vice de cette dernière ne donne aucun droit à nier la réalité. La science réelle, dit-il, ne consiste point dans la connaissance immédiate des objets, mais en ce qu'ils sont connus par des intermédiaires qui les supposent. Ces intermédiaires ne sont pas des réalités, des *entités*, mais des notions ou propositions, seules choses que l'esprit puisse concevoir directement. Les notions pu-

rement logiques et celles qui représentent des réalités sont identiques dans l'esprit, en tant que notions; d'où il suit que ce qui importe à la réalité des connaissances, ce n'est pas que les termes de la proposition mentale aient une existence extérieure et objective, mais bien que ces termes, placés dans notre esprit comme autant de signes fidèles, représentent et supposent des objets semblables hors de nous-mêmes. On voit qu'il ne s'amuse pas à se débattre pour ou contre la réalité extérieure, il l'admet *a priori;* c'est une donnée du bon sens contre laquelle il n'est pas permis de protester, aussi Occam s'en garde bien. Mais, au XVIIIe siècle, il s'est trouvé des philosophes, nominalistes uniquement par rapport aux *idées*, qui ont cru devoir aller plus loin; Hume a eu l'honneur de mettre tout en doute, la matière et l'esprit, et on lui a fait l'honneur de lui répondre. Il ne faut donc pas crier trop haut contre quelques absurdités de la scolastique, on en trouverait bon nombre dans les écoles philosophiques qui l'ont suivie; de même qu'on retrouverait dans ces mêmes écoles d'excellentes choses qui lui ont appartenu : je vais en donner un exemple.

Je ferai ici ce que j'ai déjà fait ailleurs pour Duns Scot et Spinosa, et je montrerai, d'une manière plus évidente encore, les traditions de la scolastique et la présence de celle-ci dans la philosophie moderne. Si je m'attache à rappeler ces rapports de parenté, c'est que je voudrais établir jusqu'au

bout que la philosophie scolastique n'est pas un fait isolé, et surtout qu'elle n'a pas été sans influence sur les destinées ultérieures de la philosophie : elle a eu ses erreurs, qui toutes n'ont pas été inutiles; elle a eu aussi ses vérités, et parfois elle a mis le remède à côté du mal; plus d'une fois, enfin, elle a prêté ses inspirations à ses détracteurs les plus prononcés. Ce qui la sépare le plus profondément de la philosophie qui vient après elle, c'est la méthode : c'est beaucoup sans doute, mais ce n'est pas tout; les questions étaient les mêmes, et aujourd'hui encore on retrouverait, autrement dénommées, les deux grandes écoles du réalisme et du nominalisme. La prétention de Descartes avait été de formuler et d'établir scientifiquement une métaphysique nouvelle, acceptée depuis longtemps comme un dogme et une croyance religieuse; cependant, malgré tous ses efforts, il lui fut impossible de mettre sa doctrine du spiritualisme à l'abri de tout péril. Spinosa en sortit d'un côté, et Mallebranche, en même temps qu'il semblait vouloir prendre la même route, ne renonçait qu'à regret à la théorie réaliste des entités. Nous nous attachons à ce dernier point, comme le moyen le plus efficace de faire ressortir tout le mérite et toute la portée du nominalisme formulé par Occam.

Mallebranche, dans sa *Recherche de la vérité*, ne se montre pas tellement ferme et précis sur la nature des idées, que sa conviction ne paraisse

ébranlée quelquefois; aussi Antoine Arnaud lui reproche-t-il de céder *aux préjugés de l'éducation*. La vérité est que Mallebranche, après avoir d'abord assimilé l'idée à la perception, revient ensuite aux entités et semble parler comme un vrai scolastique. En effet, dans la deuxième partie du liv. III de la *Recherche de la vérité*, il donne les idées comme des *êtres représentatifs des objets, qui existent véritablement et sont nécessaires pour apercevoir tous les objets matériels*. D'ailleurs, ce liv. III a pour titre : *De la nature des idées*, et le premier chapitre est intitulé : *Ce qu'on entend par idées. Qu'elles existent véritablement et qu'elles sont nécessaires pour apercevoir les objets matériels*. Je n'examinerai pas ici jusqu'à quel point Mallebranche peut être convaincu d'avoir adopté cette théorie des entités; l'important pour nous est de voir comment Antoine Arnauld le réfute.

Voici donc comme il parle en son *Traité des vraies et des fausses idées* (chap. 8, IIe démonst., pag. 68) :
« Ce qu'il (Mallebranche) a supposé d'abord comme
« un principe clair et indubitable, est que notre
« esprit ne pouvait connaître que les objets qui sont
« présents à notre ame. Et c'est ce qui fait dire :
« *Nous voyons le soleil, les étoiles : et il n'est pas vrai-*
« *semblable que l'ame sorte du corps, et qu'elle aille,*
« *pour ainsi dire, se promener dans les cieux, pour y con-*
« *templer tous ces objets. Elle ne les voit donc point par*
« *eux-mêmes; et l'objet immédiat de notre esprit, lors-*
« *qu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil,*

« *mais quelque chose qui est immédiatement uni à* « *notre ame, et c'est ce que j'appelle idée.* Un homme « qui parle de la sorte, suppose manifestement, « comme un principe clair et incontestable, que « notre ame ne saurait apercevoir les objets qui sont « éloignés du lieu où elle est. Et c'est de là qu'il « conclut que le soleil étant éloigné du lieu où est « notre ame, il faut enfin que notre ame voie le « soleil, ou que le soleil la vienne trouver. Le pre- « mier, avec raison, ne lui paraît pas vraisemblable. « *Car il n'est pas vraisemblable*, dit-il, *que l'ame sorte* « *du corps, et qu'elle aille se promener dans les cieux.* « Il faudrait donc que ce fût le soleil qui vînt la « trouver. Mais il y a encore plus d'inconvénients à « vouloir que le soleil sorte de sa place, pour aller « trouver toutes les ames qui le veulent voir. Que « faire à cela; il nous sera donc impossible que « nous voyions le soleil? Nous y trouverons un re- « mède (disent les philosophes de l'école, aussi « bien que l'auteur de *la Recherche de la vérité*) : on « nous doit savoir gré de l'avoir trouvé; car, sans « cela, tout était perdu. Les hommes auraient beau « dire qu'ils voient le soleil; nous leur aurions « prouvé démonstrativement que ce sont des rê- « veurs, et qu'il est impossible qu'ils le voient. « L'argument aurait été concluant : notre ame ne « saurait voir que les objets qui lui sont présents : « cela est indubitable. Or le soleil est éloigné de « notre ame de plus de trente millions de lieues, à

« ce que dit M. Cassini : il faudrait donc avant « qu'elle pût le voir, ou qu'elle s'approchât de lui, « ou qu'il s'approchât d'elle. Or vous ne croyez « pas que votre ame soit sortie de votre corps pour « aller trouver le soleil, ni que le soleil soit sorti « du ciel pour s'unir intimement à votre ame ; vous « rêvez donc quand vous dites que vous voyez le « soleil. Mais ne vous fâchez pas, nous vous allons « tirer de cet embarras, et nous vous donnerons le « moyen de le voir. C'est qu'au lieu du soleil, qu'il « n'y aurait pas d'apparence de faire sortir si sou- « vent du lieu où il est (ce serait trop d'embarras), « nous avons trouvé fort ingénieusement un cer- « tain *être représentatif* qui tient sa place, et qui « suppléera à son absence en s'unissant intimement « à nos ames. Et c'est à cet *être représentatif* du so- « leil (quel qu'il soit et de quelque part qu'il « vienne, car c'est de quoi nous ne sommes pas « encore bien d'accord entre nous) que nous avons « donné le nom d'*idée* ou d'*espèce*. »

Ce passage du grave Arnaud est un exposé de la théorie réaliste des idées, et il prouve que la croyance aux intermédiaires était encore bien ancrée dans les esprits. Il y aurait bien d'autres citations à faire, surtout pour la réfutation qui n'est, sur les idées, que le nominalisme de Guillaume Occam, avec le mérite d'une clarté qu'on ne pouvait pas trouver chez ce dernier. *Le Traité des vraies et des fausses idées* est un livre à lire, il

offre, sur la théorie des entités, le résumé de ce que le nominalisme a dit de plus raisonnable et de plus vrai. Pour ne pas trop étendre les citations, je me contenterai de reproduire quelques principes communs à Guillaume Occam et à Antoine Arnaud.

On sait que le premier principe du nominalisme, principe exprimé à la quatrième époque de la scolastique, est celui-ci : *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem.* Au chapitre Ier *des vraies et des fausses idées*, on trouve l'énumération *des règles qu'on doit avoir en vue pour chercher la vérité dans cette matière des idées et en beaucoup d'autres semblables.* La VIIe règle est ainsi conçue : *Ne pas multiplier les êtres sans nécessité.*

La suite naturelle de ce premier principe est exprimée dans les lignes suivantes que nous avons déjà vues : *Frustra enim fit per plura quod œque bene fieri potest per paucioria : atqui, non est necessitas distinguendi actualiter gradus metaphysicos in eodem individuo, cum omnia quæ ad gradus metaphysicos spectant, explicari possint per distinctionem virtualem.....* Ces mêmes idées se trouvent reproduites, quoique d'une manière plus générale, dans deux axiomes (même traité d'Antoine Arnaud pag. 43, chap. v). Ce sont les axiomes 3 et 4. Les voici : « C'est un « visible renversement d'esprit de vouloir expliquer « ce qui est clair et certain par des choses obscures « et incertaines. »

« On doit rejeter comme imaginaires de cer-
« taines *entités*, dont on n'a aucune idée claire, et
« qu'on voit bien qu'on n'a inventées que pour ex-
« pliquer des choses qu'on s'imagine ne pouvoir
« comprendre sans cela. »

D'accord sur ce qu'il faut repousser, Occam et Arnaud le sont également sur ce qu'il faut admettre. Ainsi, le premier reconnaît que l'idée, pour n'être pas en Dieu, et par suite dans l'homme, subjectivement et réellement, y est toutefois objectivement, comme chose connue de Dieu : *Ideæ non sunt in Deo subjective et realiter, sed tamen sunt in ipso objective tanquam quoddam cognitum ab ipso.* Arnaud ne fait que développer cette donnée quand il dit (chap. v) : « Je dis qu'un objet est présent
« à notre esprit, quand notre esprit l'aperçoit et
« le connaît. » Un peu plus bas : « Je dis qu'une
« chose est *objectivement* dans mon esprit, quand je
« la conçois. Quand je conçois le soleil, un carré,
« un sou : le soleil, le carré, le sou, sont *objec-*
« *tivement* dans mon esprit. » Enfin, les lignes suivantes résument tout ce qu'avait dit Occam sur ce sujet : « Ce que j'entends par les *êtres représentatifs*,
« en tant que je les combats comme des entités
« superflues, ne sont que ceux que l'on s'imagine
« être réellement distingués des idées prises pour
« des perceptions; car je n'ai garde de combattre
« toutes sortes d'êtres ou des modalités *représenta-*
« *tives*, puisque je soutiens qu'il est clair, à qui-

« conque fait réflexion sur ce qui se passe dans son « esprit, que toutes nos perceptions sont des mo- « dalités essentiellement représentatives. »

Il est impossible qu'Antoine Arnaud n'ait pas été inspiré par les écrits de l'école nominaliste de la quatrième époque, car on voit que les idées qu'il émettait n'étaient pas nouvelles; que dire donc de ces étranges paroles de Thomas Reid, dans son *Essai sur les facultés de l'esprit humain* (tom. I, chap. XIII, p. 226)?

« En même temps que l'attaque d'Arnaud était « dirigée contre le côté faible du système de Malle- « branche, elle était aussi la moins prévue. Les « philosophes admettaient si unanimement que « nous ne percevons les objets extérieurs que par « l'intermédiaire des idées qui les représentent, « que Mallebranche ne devait pas s'attendre à être « inquiété de ce côté; il ne s'était occupé que « de savoir dans quel sujet résident ces idées, si « c'est dans notre esprit ou dans l'intelligence de « Dieu. » Ainsi, avant qu'Antoine Arnaud eût publié son *Traité des vraies et des fausses idées*, personne n'avait encore songé à combattre la théorie des intermédiaires; et tous les philosophes, y compris sans doute Descartes lui-même, admettaient cette théorie; et Gassendi était-il aussi de cet avis-là? On serait tenté de croire que Thomas Reid était du nombre de ceux qui n'auraient voulu faire commencer la philosophie qu'à partir de Bacon et

de Descartes, et pour qui la scolastique surtout n'était qu'un fait sans importance, un hors-d'œuvre et une époque perdue pour la philosophie. Si Thomas Reid avait pris la peine d'étudier quelque peu la scolastique, il aurait vu que si cette dernière avait inspiré à Mallebranche cette théorie contre laquelle il n'a pas su entièrement se défendre, c'était elle aussi qui avait suggéré les solides raisons par lesquelles Arnaud réfute cette même théorie. D'ailleurs, il est assez évident maintenant, je pense, que toute la philosophie du moyen âge n'est pas complice de cette erreur, puisque, sans parler du nominalisme proprement dit, toutes les branches qui sont plus ou moins conceptualistes n'ont jamais donné les mains au réalisme exagéré de saint Anselme, et plus tard des scotistes. En résumé, cette malheureuse théorie des entités ne se montre qu'avec saint Anselme, sous lequel elle a fort peu de succès; Abailard, en établissant le conceptualisme, la fait oublier, et il faut aller jusqu'à Duns Scot pour la retrouver, et pour rencontrer en même temps une école rivale, qui la combat aussitôt avec une puissance dont il faut également se souvenir pour être juste.

A mesure que nous avancions dans Occam, nous trouvions une solution dans le sens nominaliste à toutes les questions de la philosophie, agitées dans le moyen âge, et par lui, nous avons en quelque sorte le dernier mot de la scolastique,

puisque Guillaume Occam fut le chef et le plus haut représentant du nominalisme, et que celui ci est le système qui prévalut pendant la quatrième époque. Nous avons vu comment Occam conçoit la substance et par conséquent Dieu, puisque ce sont deux choses qu'il ne faut pas séparer; ce qu'il pense de l'ame, des universaux et des idées; resterait l'individuation et la morale. Après Duns Scot, il n'y a plus de tentatives nouvelles touchant la première, et même il ne pouvait plus y en avoir, car Occam, en détruisant l'empire des espèces et des formes réelles, annulait le problème de l'individuation; dès lors celle-ci se détruisait en se divisant : d'une part, il laissait à la métaphysique ce qui lui appartient légitimement; et d'autre part, elle entrait dans cette partie de l'histoire naturelle qui a reçu le nom de zoogénie. Quant à la morale, elle quitte la théorie pour se manifester par les faits, et le chapitre suivant nous en fournira quelques preuves. Le mouvement qui se prépare trouve une de ses causes dans le mouvement de la pensée, auquel Occam et son école donnaient une si forte impression.

Nous nous arrêterons donc ici sur Occam et sur le nominalisme, celui-ci étant suffisamment connu, je pense, dans son caractère et dans ses principales conséquences. Après le maître, vint une suite nombreuse de continuateurs, qui conduisirent la philosophie du moyen âge à l'entrée des temps mo-

dernes, et dont quelques-uns même la conduisirent au cœur du XVIIe siècle. Malgré leur mérite incontestable, c'est Occam qui a attaché son nom à la réapparition d'un système qui, par sa valeur propre, sa hardiesse dans les déductions, et ses investigations sceptiques sur tous les points de la philosophie et même de la théologie, aida beaucoup au mouvement intellectuel qui se manifesta bientôt. Pour résumer en deux mots l'œuvre de Guillaume Occam, je citerai quelques lignes d'une préface qui se trouve en tête de la Logique d'Occam (édition d'Oxford), et dans lesquelles, à part un peu d'exagération dans les mots, on trouvera l'exacte vérité, touchant les excès du réalisme.

« *Cum enim vidisset mortalium omnium acutissimus* « *Occamus, tam immodicam rerum multiplicationem,* « *novorumque entium assidue pullulantium stupendam* « *progeniem; dissipandi primum commentitia illa, ser-* « *vitiarum universitatem obritura examina; dein et* « *creandi licentiam, dicam an lasciviam, coercendi con-* « *silium habuit. Et quidem realium entium numerum* « *intra Dei creationem constituens, alia quæ tunc tem-* « *poris adeo importune inter ea locum sedemque ambie-* « *bant in proprias origines, id est humanum intellec-* « *tum compulit; et existentiam entitatum, distinctionum* « *multitudinem amputavit. Vidit enim primus ille ser-* « *monem loquelam artificiose, non tamen accurate et* « *philosophice fabricata : ideoque facultatem hanc lo-* « *quendi nobis a numine concessam, ut intellectus nostri*

« *conceptus compendiose et eleganter expromeremus.*
« *Reperit, et quidem non admodum difficulter* formali-
« tates, modos *et sexcenta istius modi inter alios phi-*
« *losophos recepta et acriter disputata ab omnium con-*
« *ditore nunquam fuisse facta. Unde vero provenirent*
« *non adeo facile exploravit, donec linguarum penetra-*
« *lia reserans, ibi modulos eorum typosque, necnon*
« *et causam, conspexit. Quare cum alii philosophi*
« *maximis difficultatibus laborarent de distinctionibus,*
« *rationalibus, aliisque pluribus articulis, solus ille*
« *sagaci indagatione artificia loquelæ, omnia perspicua*
« *admodum et manifesta reddidit.* »

Ajoutons que J. Scaliger a écrit ce qui suit sur Guillaume Occam : « *Omnium mortalium subtilissi-*
« *mus, cujus ingenium vetera subvertit, nova ad in-*
« *victas insanias ob incomprehensibiles subtilitates fa-*
« *bricavit et conformavit.* »

CHAPITRE XXI.

SUITE DE LA QUATRIÈME ÉPOQUE.

SUITE DU NOMINALISME.

Le nominalisme de Guillaume Occam était venu remuer profondément toute la philosophie du moyen âge ; il avait rappelé le doute sur des points qu'on avait regardés comme résolus, et en jetant son scepticisme critique sur la forme aussi bien que sur le fond, il avait réellement commencé une réforme philosophique. Occam, toutefois, n'alla pas jusqu'à tracer une méthode, comme l'avait fait Roger Bacon ; mais, en renversant par le syllogisme, ce qui avait été construit par le syllogisme, en mettant plusieurs fois en doute l'autorité d'Aristote, il avait montré le côté faible de la scolastique, et les esprits déroutés s'étaient vus poussés violemment hors de leur voie, et forcés d'en chercher une autre. Un tel

fait ne pouvait pas s'accomplir sans exciter à la fois de fortes sympathies et des inimitiés redoutables; aussi l'histoire du nominalisme, après Occam, est celle d'une lutte qui sort bien souvent des bornes de la dispute pour tomber dans la violence et la persécution. C'est sous ce dernier point de vue surtout que nous allons l'envisager, parce qu'il se lie intimement au mouvement social et religieux qui aboutit à la réforme de Luther. Le nominalisme ne pouvait pas être étranger à cette révolution, car, indépendamment des circonstances extérieures qui l'ont rapproché du foyer de la réforme, il y avait, entre cette dernière et lui, un principe commun. Il est bon de signaler ce rapport, pour montrer une fois de plus qu'on ne peut pas remuer les idées philosophiques sans agiter bientôt tous les autres éléments de la société. Il y avait de l'avenir dans cette tendance d'émancipation et de scepticisme qui était le premier caractère du nouveau nominalisme, et c'est par suite du sentiment de cet avenir qu'il se vit soutenu d'une part et attaqué de l'autre. C'est lui qui rapprocha les thomistes et les scotistes qui, ajournant leurs débats, se réunirent contre l'ennemi commun. En se défendant, ils prenaient en main la cause de la vieille scolastique, car ils voulaient maintenir non seulement ce qu'il y avait de bon dans leurs systèmes; mais tout ce qui se trouvait de répréhensible dans l'ensemble de la philosophie du moyen âge. Ils savaient que l'atteinte

portée à l'extérieur en révélait une plus profonde; aussi « Ne croyez pas, dit M. Cousin, que les an-
« ciennes écoles sommeillassent pendant que l'es-
« prit d'indépendance s'éveillait de toutes parts sous
« les auspices d'Occam. Les thomistes et plusieurs
« scotistes réunis, en tant que réalistes, contre
« le nouveau nominalisme, lui firent une longue
« guerre. Dans l'école réaliste, il faut citer Walter
« Burleyh, *doctor planus et perspicuus;* Henri Goe-
« thals, de Mudes, près Gand, *doctor solemnis;*
« Thomas de Bradvardin, mathématicien, mort ar-
« chevêque de Cantorbéry; Thomas, de Strasbourg,
« prieur général de l'ordre des ermites de Saint-
« Augustin; Marsile d'Inghen, dit *Ingenuus.* » (*Hist. de la Phil.*, cours de 1829, 9e leçon, page 376.) Le même Marsile, le grand adversaire des nominaux, nous en cite quelques-uns, en les traitant d'ignorants. Voici ce passage, assez curieux :

« *Nolite arbitrari Guillelmum Occam, Buridanum*
« *contemporaneum nostrum (quo vix accuratius quis-*
« *quam in Ethicis scripsit); Gregorium de Arminio;*
« *Adam (Dorp); Henricum Oyta; Henricum de Hassia;*
« *Mathæum de Cracovia; Nicolaum Oram; Robertum*
« *Holcot; Albertum Saxonem; Petrum de Eliaca (Al-*
« *liaco); Joannem Gerson; Nicolaum de Cusa, Stepha-*
« *num Proliverium; Gabrielem Bihel Spirenensem; et*
« *cæteros innumeros qui in Viennensi, Erfortdensi,*
« *Livonensi (Lovaniensi), cæterisque Germaniæ gym-*
« *nasiis ab eorum in hunc usque diem exordiis floruer-*

« *runt : omnium bonarum artium ignaros vacuosque*
« *fuisse, propterea quod nominalium viam et moderno-*
« *rum doctrinam (veluti vos appellatis) enixe ac pecu-*
« *liariter assecuti sunt.* » (Bayl., art. BURIDAN.)

Tels étaient les principaux nominalistes, ignares, au dire de Marsile, et étrangers à toute bonne doctrine, parce qu'ils suivaient la loi du nominalisme, la philosophie nouvelle, *modernorum doctrinam*. Contre eux venait se ranger la nombreuse phalange des thomistes et des scotistes, conduits par leurs chefs respectifs. Mon intention n'est pas de suivre toutes ces discussions, oubliées depuis longtemps. Nous connaissons l'importance du procès et sa valeur philosophique; et ce serait tomber dans des redites fatigantes, que d'écouter de nouveaux plaideurs pour la même cause. Ainsi, après avoir écouté le maître, nous laisserons là ses disciples; car, nous arrêter aux bourdonnements de l'école, serait, pour ainsi dire, oublier la philosophie pour une scolastique puérile. Si donc je mentionne quelques-uns des nominaux dont les noms précèdent, ainsi que quelques autres, c'est bien moins pour les voir avec le bonnet de docteur, qu'à découvert et comme organes publics des nouvelles idées qui commençaient à poindre. Quant à la discussion théorique, j'ai déjà indiqué son caractère indépendant des *modistes*. Je me bornerai donc à citer encore quelques mots de M. Cousin, qui nous suffiront pour le moment. En parlant des réalistes nommés plus

haut, il dit : « Ils attaquaient la doctrine d'Occam « sous le rapport théologique et sous le rapport « philosophique. Comme théologiens, ils accusaient « Occam de pélagianisme. Parmi leurs arguments « philosophiques, je choisirai les trois suivants : « 1° il est tellement vrai qu'il y a des idées géné- « rales réelles, tout à fait distinctes des idées par- « ticulières auxquelles on veut les réduire en les « décomposant, que la nature, à laquelle on appelle « sans cesse l'école nominaliste, se joue des espèces « et conserve les genres. Tout genre représente une « unité réelle. Et c'est là encore, Messieurs, le « point de départ d'une grande école naturaliste de « notre siècle, qui se fonde sur l'unité de compo- « sition de chaque genre, et par là explique les « ressemblances des individus, au lieu de faire des » genres de simples abstractions dont toute la réa- « lité est dans les individus, différents ou sembla- « bles ; 2° les lois humaines font comme la nature ; « elles négligent les individus et ne s'occupent que « des genres ; donc les lois humaines reconnaissent « qu'il n'y a pas seulement des ressemblances « dans l'espèce humaine, mais un fond identique ; « 3° nous cherchons le bonheur dans les différents « biens de ce monde, mais tous sont relatifs, tous « variables, tous insuffisants ; et nous ne pouvons « pas ne pas nous élever de ces biens particuliers « à un bien général qui n'est pas la réunion de « tous les biens particuliers, mais qui leur est su-

« périeur à tous, qui est meilleur qu'eux tous, et « qui est pour nous le souverain bien, l'unité même « du bien. Nos désirs dépassent le particulier et le « variable; donc l'absolu et le général existe. » (Ouvrage cité, p. 376 et suiv.) Ces raisons du réalisme ne sont pas les plus mal choisies, et nous pourrions en citer d'autres d'une apparence beaucoup moindre; mais le fait le plus remarquable est le reproche de pélagianisme, ce qui n'est rien autre chose que le reproche fait aux nominaux de faire une trop grande place à la liberté. Or la plupart des nominaux, à commencer par Guillaume Occam, se sont fait remarquer par leur tendance à méconnaître la liberté; j'en citerai des exemples. Si telle était leur théorie, le reproche qu'on leur adressait ne pouvait être motivé que par leurs actions. Et, en effet, ils étaient, dans leur conduite, les libres penseurs de l'époque, et c'est ce que je m'attacherai à prouver. Il suit encore de là que c'est dans les faits et les actions qu'il faut voir le nominalisme après Occam. C'est dans ce but que nous allons passer en revue quelques-uns de ses principaux représentants.

Le premier qu'il faut nommer est Durand de Saint-Pourçain; mais on ne sait trop s'il fut ou le précurseur ou le disciple de Guillaume Occam. Dans sa jeunesse, il avait été un zélé partisan de la philosophie de saint Thomas, et si, dans la suite, il devint nominaliste, on peut attribuer ce change-

ment à la présence d'Occam. Celui ci brillait dans l'Université de Paris vers 1320, et Durand ne mourut qu'en 1331. Il a donc pu entendre les leçons d'Occam, et le prendre pour guide dans sa nouvelle doctrine. Toutefois, son titre de *docteur très résolu* semble justifié par la hardiesse qu'on trouve dans quelques-unes des pages de son Commentaire du Maître des Sentences. Il est probable que lui et bien d'autres avaient, au moins intérieurement, commencé la réaction que Guillaume Occam vint formuler; c'est ce qui peut expliquer la vogue dont celui-ci jouit tout d'abord. Durand de Saint-Pourçain est un nom qu'il fallait prononcer, mais auquel je ne m'arrêterai pas; ce serait répéter ce que nous avons dejà vu. Il est un autre nominaliste, beaucoup moins cité, et qui mérite pourtant quelque attention; c'est Jean Buridan.

Jean Buridan est un de ceux qui, ainsi que Durand de Saint-Pourçain, étaient bien préparés à recevoir la nouvelle doctrine; car on peut se demander également s'il fut véritablement un des auditeurs de Guillaume Occam. Les dates s'accordent mal pour résoudre cette difficulté. Duboulay (*Hist. univers.*, part. VI) lui attribue la nouvelle logique qui prit cours dans l'Université à l'époque dont nous parlons; mais comme les détracteurs de cette nouvelle logique lui donnaient le nom de *subtilité anglaises*, il est probable que Buridan la tenait d'Occam. Ainsi il est présumable que Buridan, déjà

versé dans la philosophie, adopta ensuite celle de Guillaume Occam. Par là s'accorderait l'opinion d'Aventin (lib. VII), qui prétend que ce dernier fut le maître de Buridan, et celle de ceux qui font celui-ci recteur de l'Université de Paris, en 1320. Ce qui est hors de doute, c'est qu'il le fut en 1328; mais déjà allait commencer le mouvement contre les nominaux. Le scandale que causa leur hardiesse à combattre les idées reçues fut tel, dit Dargentré, que la Faculté des arts fit, en 1347, un réglement qui défendait d'enseigner la doctrine d'Occam. Un peu plus tard, les nominaux se rendirent coupables d'une autre violation de la coutume. Jusque vers le milieu du XVIe siècle, l'Université de Paris avait obligé les professeurs à parler assez vite dans leurs cours, pour que les élèves ne pussent pas écrire leurs leçons; mais, à l'époque dont nous parlons, les nominaux, trouvant cet usage aussi ridicule que nuisible, changèrent le mode d'enseignement, et se mirent à parler assez lentement pour que leurs élèves pussent profiter de leurs leçons. Aussitôt, nouvel arrêt de l'Université, qui prescrit aux novateurs de se conformer à l'ancienne coutume. C'est à l'occasion de toutes ces tracasseries, qui prirent bientôt un caractère plus grave, que Buridan se retira en Allemagne, où, selon Aventin, il fonda l'Université de Vienne, en 1353. Ce fait me paraît peu croyable, car cette Université ne fut établie qu'en 1358, par le duc Albert III. Toutefois, nous

remarquerons qu'alors l'Allemagne servait d'asile aux nominaux persécutés; c'est un fait qui résultait primitivement de la lutte de Louis de Bavière contre la papauté, mais qui ne fut pas sans influence sur la réforme, comme nous pourrons nous en convaincre. On pense que Jean Buridan mourut en 1358. Il laissa des *Commentaires sur la logique, la morale et la métaphysique d'Aristote*. Deux circonstances ont rendu pendant longtemps son nom populaire dans les écoles : la première, au dire de plusieurs historiens du temps, c'est qu'il faillit être une des victimes de la tour de Nesle; la seconde, est le dilemme connu sous le nom de l'*âne de Buridan*. Signalons, en passant, un nominaliste qui professait, à Paris, vers le même temps, et qui jouissait d'une grande réputation; c'était Grégoire d'Arimini. Loin d'avoir des tendances au pélagianisme, il se fit remarquer par son opinion tout augustinienne sur la grâce; il allait même jusqu'à soutenir que l'ignorance invincible ne disculpe pas celui qui fait mal. Cette rigueur ne l'empêcha pas de disputer fort vivement contre les théologiens de son temps, qui assuraient que, par la toute-puissance divine, il pouvait arriver que deux propositions contraires fussent vraies, touchant un même sujet et en même temps. Comme cette absurdité tenait à un point de théologie très délicat, la transsubstantiation, on craignait d'y répondre; mais le nominaliste Grégoire d'Arimini prit cette liberté, ce qui prouve

qu'il était augustinien en théorie, et pélagien dans ses actes. On ne remarque pas moins d'inconséquence dans Pierre d'Ailli.

Celui-ci fut un des nominalistes les plus distingués, autant par ses talents que par les dignités dont il fut revêtu, et les événements auxquels il prit part. Son début dans la philosophie fut un traité de logique selon les principes de Guillaume Occam, puis il écrivit plusieurs traités sur la nature de l'ame, les météores et d'autres sujets : ces différents écrits et son habileté dans la discussion sur les matières théologiques, lui valut d'être surnommé *l'Aigle de la France, aquila Franciæ atque aberrantium a veritate malleus indefessus* (Laun. his. coll. nat. p. 137); comme philosophe, sa réputation était grande et sa hardiesse ne l'était pas moins : il osait soutenir qu'il n'y a pas une seule preuve solide dans Aristote, si ce n'est celle de l'existence de Dieu. Cet homme, si éclairé sur certains points, donnait aveuglément dans l'astrologie judiciaire. Sa grande réputation comme théologien le fit envoyer au comité de Constance, où il se fit remarquer parmi ceux qui condamnèrent Jean Hus. On a dit que c'était parce que celui-ci était réaliste : à la vérité, Jean Hus tenait pour le réalisme. Il est vrai que les écoles de Cologne, de Louvain et de Prague, se souvenant des leçons de Duns Scot et du moine Echard, se montraient opposées au nominalisme; mais est-ce là ce qui porta les partisans de ce dernier à sévir comme ils

l'ont fait. Quoi donc! il serait vrai que le concile de Constance aurait brûlé Jean Hus parce qu'il était réaliste, et cela pour plaire au nominaliste Pierre d'Ailli. Et celui ci, quand il aurait pu, chose qui ne fut pas, dominer à point le concile, aurait-il voulu faire mourir un homme dans le feu parce qu'il pensait comme Duns Scot et non comme Occam? C'est ici encore une de ces allégations que les partis se jettent à la tête, mais que ceux qui sont désintéressés dans la question ne doivent pas accepter sans examen. Aux yeux de Pierre d'Ailli lui-même, la condamnation de Jean Hus avait un motif plus grave. Jean Hus reproduisait Wiclef et le dépassait en quelques points, et si l'on avait dû rendre un système philosophique fauteur d'un tel fait social, c'eût été bien plus le nominalisme qu'une doctrine soutenue jadis par saint Bernard. C'est pourquoi nous paraissons tomber ici dans une sorte de contradiction : après avoir annoncé le nominalisme comme poussant à la réforme, voici que nous montrons un nominaliste faisant brûler un réformateur. Pour quiconque a une notion suffisante de l'état de la société à cette époque, il ne paraîtra pas étonnant qu'un cardinal évêque, quel que soit son système philosophique, ait condamné Jean Hus : un évêque appelé à le juger ne pouvait pas le déclarer innocent sans prendre, par le fait, parti pour lui contre le catholicisme; car, ainsi qu'on l'a dit avec raison, les pères du concile de Constance, élevés et nourris

dans le schisme, promus, pour la plupart, aux dignités ecclésiastiques en raison même de l'audace et des passions violentes qu'ils avaient mises au service des divers prétendants qui se disputaient le Saint-Siége, étaient plutôt la matière que les agents de la réforme. La leur confier, c'était la confier à tous les abus incarnés. En admettant donc que Pierre d'Ailli sentît le mal et qu'il désirât une réforme, ce qui est vrai, sa position personnelle et relative au concile de Constance ne lui permettait pas de donner raison à Jean Hus. On sait toutefois qu'il tenta auprès de celui-ci une dernière démarche pour l'exhorter à se rétracter, et à s'en remettre au concile, mais qu'il ne put vaincre la fermeté du réformateur. Malgré ce rôle obligé qu'il joua au concile de Constance, Pierre d'Ailli n'en avait pas moins, comme beaucoup d'autres, la conscience du mal qui existait alors, et de plus le ferme désir d'y porter remède; voici un passage de Thévet (*Hom. ill.*, tom. XII, p. 88), qui nous montrera le nominaliste essayant à son tour de mettre la main à l'œuvre. « Par « la détermination du concile de l'église française, « il (P. d'Ailli) fut délégué pour dénoncer aux deux « papes qui s'entre-querellaient pour la papauté, « qu'ils se démissent du siége papal. Pour réponse, « lui fut dit que les papes de Rome sont exempts de « toute tache de schisme; mais que c'étaient les « prélats français, qui de gaieté de cœur schisma- « tisaient. Pour cette occasion, il fut depuis ren-

« voyé, suivant l'avis du concile tenu à Paris, « avec le sieur Jean Maingre, maréchal de Boucicaud, lequel par après étrilla bien l'antipape à « Avignon, comme aussi le cardinal d'Ailli lui « lava la tête du long et du large. Et c'est ce que « Henri Pantaléon semble le coucher au roolle de « ceux qui, en cette saison, crièrent et de voix et « d'escrits contre l'ambition des papes, corruption « de l'église, schismes et divisions qui lors pullulaient grandement, disant qu'il a escrit un « livre intitulé de la *Réformation de l'Église;* lequel « pourtant ne se trouve pas au catalogue de ses « livres, qui sont en grand nombre, tant en théologie qu'en mathématiques. » Ce livre de la *Réforme de l'Église*, a été véritablement écrit par Pierre d'Ailli et imprimé à Strasbourg en 1490, avec ses Commentaires sur le Maître des Sentences et d'autres traités; on le trouve encore dans le *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, ainsi que dans l'appendix à ce recueil; enfin Pierre d'Ailli a été placé dans le *Catalogue des témoins de la vérité*, publication faite en faveur de la réforme. Il résulte de tout ceci, que Pierre d'Ailli qui, en sa qualité de nominaliste, travaillait à la réforme de la philosophie, travaillait également, autant que sa position le lui permettait, à la réforme dans l'Église; mais par cela même qu'il voulait une réforme, il ne pouvait pas entrer dans les vues de Jean Hus, qui n'allait à rien moins qu'à jouer au XIVe siècle le

rôle de Luther au xve. Il suit de là enfin, que le cardinal et évêque Pierre d'Ailli a bien pu condamner celui qui reproduisait Wiclef, sans, d'une part, être infidèle à ses idées de réformation, et sans, d'autre part, que le réalisme ait été pour quelque chose dans sa décision. Il est vrai que plus tard le nominalisme avoua, devant Louis XI, qu'il avait pris part à la mort de Jean Hus; mais à quel titre? à titre de défenseur d'un état de choses qui dépassait de beaucoup une théorie systématique, et Louis le comprenait si bien que le nominalisme fut amnistié. Mais si ce dernier peut être justifié dans cette circonstance, on peut croire qu'il en est de même du réalisme par rapport à la condamnation de Jean de Wesalia, qu'on lui a reprochée : il est vrai que celui-ci était nominaliste et qu'il ne se gênait pas pour critiquer Aristote; il est à remarquer que ce ne sont pas les réalistes qui l'attaquèrent, mais les thomistes, et sur des faits théologiques. Wesalia était encore un précurseur de Luther, puisqu'on lui reprochait vingt-trois propositions énoncées plus tard par la réforme; il ne faut voir, avant tout, dans les combats des théologiens philosophes de cette époque, que le choc de quelques idées nouvelles qui cherchaient à se faire jour au détriment des anciennes; c'était une affaire d'avant-garde la veille de la bataille. Nous pourrions citer bien d'autres victimes du nominalisme, mais les faits généraux nous suffiront. Pierre d'Ailli avait été confesseur et aumônier de

Charles VI. Mais les troubles qui désolaient alors la France contribuèrent à empirer le sort des nominaux, parce qu'ils y prirent une part qui les honorera toujours comme moralistes et comme citoyens. Lors de l'assassinat du duc d'Orléans, ils condamnèrent hautement le crime; ils montraient en toute occasion un attachement si vif pour la cause nationale contre l'étranger, qu'ils furent chassés de Paris et ne purent y rentrer qu'après l'expulsion des Anglais. Ils furent alors pendant quelque temps libres dans leurs mouvements, et en majorité dans l'université de Paris, quand celle de Louvain et de Cologne, qui défendaient le réalisme, attaquèrent le nominalisme devant le pape. Celui-ci penchait pour les nominaux; mais l'évêque d'Avranche, confesseur de Louis XI et zélé réaliste, fit décider la question par son maître. C'est pourquoi, dit Naudé, Louis XI commanda à Jean Boucart, évêque d'Avranches, de prendre le soin de cette réforme, lequel, assisté d'un cordelier nommé Wesselus Grausfortius, de Groningue, qui s'était acquis la connaissance d'Aristote et de tous les bons auteurs grecs en chaque science... fit assembler tous les principaux officiers et suppôts de l'université, et de leur bon avis et consentement dressa et publia l'édit contre les nominaux. Cet édit, du 1er mars 1474, portait en substance qu'à l'avenir l'enseignement de la philosophie aurait lieu suivant les anciens usages et d'après Aristote, expliqué

par Averroès, Albert-le-Grand et d'autres qu'on regardait comme de profonds réalistes; d'autre part, tous les écrits de nominalistes, tels que ceux de Guillaume Occam, de Jean Buridan, de Pierre d'Ailli et des autres, devaient être saisis et gardés jusqu'à plus ample informé. Cette rigueur ne dura pas, car les nominalistes avaient à faire une réponse facile et qu'ils ne manquèrent pas de faire : ceux qu'on accusait d'innovation et de réforme avaient participé à la mort de Jean Hus le réformateur; en 1477 l'édit fut révoqué. Toutefois il ne faut pas croire qu'ils renonçaient à leur sentiment; nous allons citer une autre preuve de l'action des nominalistes sur la marche des idées. L'un des plus illustres disciples de Pierre d'Ailli fut Nicolas Clemangis : il est peu d'écrivains de la réforme qui aient été plus loin que lui sur ces matières. On a de lui un écrit intitulé : *De corrupto Ecclesiæ statu*, et des lettres à un scolastique de Paris, à Gerson et à d'autres, le tout empreint d'une véhémence qui lui a été vivement reprochée; la scolastique n'est pas épargnée, non plus que les auteurs qui, dit-il, *languissent autour des questions et débats, sans pouvoir en finir.* Gerson, enfin, autre disciple de Pierre d'Ailli, ne put retenir ses plaintes, quoique avec plus de modération.

Parmi les nominaux, il en est un qui se fit remarquer par son attachement à la doctrine du maître, et surtout par la manière intelligente avec laquelle

il l'exposa; pour cette raison, il aurait peut-être été convenable d'entrer à son sujet dans quelques détails : Gabriel Biel, en effet, était le nominaliste le plus renommé dans les écoles après Occam; c'est même à lui qu'on empruntait ordinairement le peu de notions qu'on voulait avoir sur la doctrine de son maître. Cependant je ne m'arrêterai pas à Gabriel Biel, par la raison que ce serait retrouver, à peu de différence près, dans la forme, ce que nous avons vu précédemment. Dans le principe, j'ai préféré m'adresser à Occam lui-même, d'après ma coutume de prendre, autant que possible, le représentant le plus célèbre d'une doctrine ou d'une époque. Je me bornerai donc à dire que Gabriel Biel, né à Spire, ou selon d'autres à Tubinge, fut un des plus remarquables scolastiques du xve siècle; il professa longtemps à l'université de Wirtemberg, où l'on croit qu'il mourut en 1495. Entre autres écrits, il laissa des Commentaires sur le Maître des Sentences, et une Logique. Il passe pour être le dernier commentateur de Pierre Lombard. Il vivait encore quand naquit Luther, qui fut, lui aussi, un nominaliste déclaré. Il importe d'établir ce fait, et le passage que je vais citer suffira pour cela : je l'emprunte au dictionnaire de Bayle. (Art. LUTHER, note 2.) A l'occasion de l'installation au doctorat de deux licenciés en théologie, l'un d'eux fit une longue déclamation, intitulée : *Utrum Lutherus fuerit scolasticus theologicus* : voici ce passage, que Bayle at-

tribue au père Gretser jésuite; j'y laisserai les réflexions de Bayle. « *Ut autem rem ipsam statim,* « *cunctis umbagibus omissis aggrediar, elata voce pro-* « *clamo : scholasticus non est, qui crassissimos, stupi-* « *dissimos et, ut sic appellem, decumanos prorsusque* « *asinos contra philosophiam et theologiam commisit* « *errores. Lutherus commisit tales errores, non est* « *igitur Lutherus scolasticus.* Il s'étendit ensuite sur « la preuve de la mineure, car la majeure était « assez claire d'elle-même. Il avait déjà observé que « Luther se vante d'avoir su à fond tous les secrets « de la scolastique la plus fine, et que Mélanchton « lui a donné là-dessus de grands éloges.... *Cre-* « *datis fortiter magistri nostri eximii* (*sic loquitur* « *Lutherus doctores Loranienses et Colonienses compel-* « *lans*), *Luthero esse notam philosophiam et theologiam* « *vestram, in qua non pessimo ingenio, nec ultima so-* « *cordia versatus sit plus duodecim annis, interque* « *sympalæstritas vestros detritus. Et ne ignoraremus,* « *in quam scolasicæ theologiæ familiam nomen dederit,* « *alibi non exponit, cum dicit se* Occami *castra se-* « *cutum, cujus sectatores, tempore Lutheri, vulgo* Ter- « ministæ *audiebant, longeque ac late in scholis regna-* « *bant, teste ipso Luthero, qui palam scribit se* Occamicæ « *seu* modernorum *sectæ placita et dogmata non tantum* « *a limine salutasse, aut primoribus labris solummodo* « *degustasse, sed* penitus imbibita tenere; *his enim* « *verbis suam in scholastica theologia peritiam decantat* « *Lutherus; de qua etiam perpetuus Lutheri encomiastes*

« *Melanchton : Gabrielem et Cameracensem (duos in-*
« *signes ex Occami gymnasio theologos) pene ad verbum*
« *memoriter recitare poterat Lutherus. Diu multumque*
« *legit scripta Occami. Hujus acumen præferebat Thomæ*
« *et Scoto.* »

Cette citation que nous fournit Bayle est remarquable en ce qu'elle nous montre l'idée que les théologiens de la scolastique avaient conçue d'Occam et de sa doctrine, et par contre, la préférence que lui donnait Luther. Pourquoi n'est-il pas un scolastique aux yeux de Gretser et de tous ceux de son parti? c'est qu'il est un disciple d'Occam. Mais s'il a préféré celui-ci à saint Thomas et à Duns Scot, est-ce uniquement parce que ces derniers sont réalistes? C'est parce que le théologien qui avait pris la plume pour Louis de Bavière, en attaquant la scolastique, attaquait en elle un des instruments dont se servait la puissance que Luther voulait abattre. C'est parce que le nominalisme, en permettant à l'esprit une discussion plus raisonnable, le portait à l'examen sur une foule de points que Luther avait le désir de faire examiner par tous ; c'est que tous deux avaient le même but, savoir, un changement dans ce qui avait rapport à la foi et à la science.

Non assurément, Luther n'était pas un scolastique à la manière de ceux qu'il venait attaquer; il l'était avant tout comme Guillaume Occam et Gabriel Biel, qu'il préférait de beaucoup à saint Thomas et

à Scot, comme le dit Gretser, et comme Luther et Mélancthon le répètent : quand on voit avec quelle irrévérence, dans ses propos de table, le premier traite la Sorbonne, qu'il nomme la mère des erreurs, *mater errorum*, avec quelle verve bouffonne et méprisante il parle d'Aristote, on conçoit la colère de ses ennemis; d'autant plus qu'en frappant sur la scolastique et Aristote, il frappait sur le catholicisme. Ceux-ci étaient devenus solidaires l'un de l'autre, en sorte qu'en attaquant l'un on attaquait l'autre. Il suit de là que la réforme, préparée en certains points par les nominaux, fut enfin produite et formulée par un nominaliste, et nul doute qu'indépendamment des nombreux motifs qu'il trouvait en dehors de la théorie philosophique, Luther n'ait trouvé dans cette dernière plus d'un stimulant pour le porter à l'accomplissement de son œuvre. Cette conformité entre la réforme et le nominalisme se montre jusque dans un fait que nous avons déjà remarqué, la doctrine sur la grâce et le libre arbitre. Le mystère d'iniquité, en citant Thomas Bradvardin, Grégoire d'Arimini, Jean Buridan, et d'autres nominaux qui ont combattu contre les partisans de Pélage, ajoute : « Et c'estoit de fait par « cest endroict là que devoit commencer la recon- « valescence de l'Église. » Comment se fait-il que des hommes qui usaient si largement de la liberté, aient cependant donné leur sympathie à une théorie si contraire au sentiment qui les animait, si opposée

au cri de cette conscience qui parlait si haut contre ceux qu'ils attaquaient? Cette contradiction entre la pensée et la parole, chez des hommes d'une sincérité qui n'a jamais été soupçonnée, prouve que la morale fut dans le moyen âge la science la plus négligée. La raison en est simple. Le catholicisme, comme expression du sentiment religieux, servait de règle en toute chose, et il n'était pas sans dangers, pour ceux qui le poursuivaient, de sortir des bornes qu'il avait posées. Or, malgré tout ce qu'il répandait de bienfaits et d'utiles inspirations, il était peu favorable au développement moral de l'individu et par suite de la société, en ce qu'il ne laissait pas à la conscience individuelle une sphère d'activité assez étendue. On avait des croyances, mais peu de convictions, parce que sur un point comme la grâce et le libre arbitre, par exemple, il n'était pas facile d'accorder la conscience avec l'autorité; celle-ci cependant avait plus de part dans l'initiation des esprits aux idées morales que le travail réfléchi de l'intelligence. A cela on peut répondre que ce travail était alors impossible: oui, il était impossible par suite de la direction donnée aux esprits; aussi qu'arriva-t-il? C'est qu'au moment où se présenta la réforme et où elle trouva les esprits suffisamment sollicités par un certain ordre de faits, elles les rencontra, sur d'autres, d'une nullité complète; dès lors, au lieu d'une transition calme et modérée, on vit éclater la violence

et le désordre en tout genre ; sous ce rapport, les réformateurs eux-mêmes étaient au-dessous de leur mission. Il n'y aurait peut-être qu'une seule exception à faire en faveur de Mélancthon ; celui-là avait un sentiment profond de la dignité humaine et de ses droits, comme on le voit dans sa lettre à Calvin, qui lui avait dédié son livre *de Servitute humani arbitrii*. Assurément, si à son extrême sensibilité, à sa haute intelligence, Mélancthon avait pu joindre l'énergie et la rude éloquence de Luther, la réforme aurait pu être autrement dirigée, mais la nature ne lui avait pas donné tout ce qu'il faut pour être chef de parti ; sa voix pure et mélancolique ne frappait pas assez rudement les oreilles grossières qui l'écoutaient. Luther était donc l'homme qu'il fallait : assez grand pour dominer, et pas assez pour n'être pas compris ; c'est pourquoi il eut complétement raison dans l'ordre des faits matériels, mais dans celui des idées et de la vérité pure, il n'en fut pas de même. Ce ne fut pas uniquement sa faute, il était l'homme de son siècle. Mais il suit de là deux grandes vérités : la première, c'est que la société, dans le moyen âge, avait très peu gagné sous le rapport des idées morales ; la seconde, c'est que l'homme, heureusement pour lui, trouve dans sa nature des ressources qui le sauvent malgré lui. Voyez ces esprits aventureux du XIVe siècle et du XVe : ils vont dans la théorie jusqu'aux propositions les plus extravagantes et qui choquent le plus la morale ; ils

violent le libre arbitre aussi complétement qu'il est possible, et dans leurs actions ils proclament la liberté ; en philosophie, ils attaquent des doctrines, en religion des croyances, des deux côtés ils repoussent l'autorité ; comme philosophes, les uns vont jusqu'à mettre en doute l'existence de Dieu ; comme chrétiens, ils attaquent le pape et quelques-uns toute la catholicité.

Pour nous résumer sur ce qui précède, la réforme avait assurément bien des causes, parmi lesquelles il faut compter le nominalisme ; du reste, je suis loin de vouloir dire que lui seul représente la philosophie dans ce monument d'émancipation, l'élément philosophique tout entier y est pour quelque chose ; mais le nominalisme, par sa nature et le scepticisme critique qu'il manifestait en attaquant une doctrine qui tenait plus que lui au catholicisme, le nominalisme, dis-je, devait avoir une action plus grande et paraître en tête de l'armée philosophique.

CHAPITRE XXIII.

SUITE DE LA QUATRIÈME ÉPOQUE.

MYSTICISME.

Gerson.

Jean Charlier (dit Gerson) naquit, en 1363, dans un petit village près de Reims, et dont le nom devint plus tard celui de Charlier, qui ne fut plus nommé que Gerson : il fut l'élève le plus éminent de Pierre d'Ailli, qu'il remplaça dans la dignité de chancelier de l'Église et de l'Université de Paris. C'était à l'époque de la guerre civile entre les Bourguignons et le parti d'Orléans. Louis d'Orléans ayant été assassiné en 1460, Gerson eut le courage d'attaquer Jean Petit qui avait fait l'apologie du crime :

il fit censurer la doctrine de ce défenseur du duc de Bourgogne, par les docteurs et l'évêque de Paris, ce qui valut l'exil aux nominalistes. Gerson ne s'en tint pas là : assistant au concile de Constance, comme envoyé du roi de France, il fit de nouveau condamner le docteur Jean Petit ; il n'en fallait pas tant pour lui attirer la haine du duc de Bourgogne. Forcé de s'exiler, il se retira d'abord en Bavière, puis ensuite dans le couvent des Célestins de Lyon, où son frère était prieur. Ce fut là qu'il composa la plus grande partie de ses ouvrages mystiques, et qu'il se mit à enseigner les petits enfants ; ce qui lui donna occasion d'écrire son livre *De parvulis ad Deum ducendis.*

Gerson, surnommé le docteur très chrétien, *doctor christianissimus,* mourut à Lyon en 1429.

En parlant des nominalistes et en citant les principaux d'entre eux, il semble que j'aurais dû nommer avant tout Jean Gerson, car le réalisme trouva en lui un rude adversaire ; si je ne l'ai pas fait, c'est qu'il est à mes yeux, et sans parler du mysticisme, autre chose qu'un nominaliste. En effet, l'homme qui appartient tout entier à un système est exclusif, il ne veut entendre à aucune transaction ; celui, au contraire, qui pense que la vérité n'est pas absolument et tout entière d'un seul côté, qui croit à la possibilité d'un accord, celui-là n'est pas rigoureusement l'homme d'un système ; tel avait été Abailard, tel fut Jean Gerson. Ce premier caractère le

sépare de Guillaume Occam, qui avait en outre installé le scepticisme; après seulement vient le mysticisme, qui l'emporte dans l'ame de Gerson sur tout autre système. C'est lui, dès lors, qui est, pour la scolastique, le moteur de ce phénomène si bien constaté, et qui consiste dans l'apparition, à la fin de toute grande période philosophique, d'un système où le sentiment domine à l'exclusion presque totale de la raison et de la liberté. Ce fait, précisé avec tant de soin par M. Cousin, n'est pas un paradoxe posé à plaisir et que dément l'histoire; c'est une vérité qui a sa raison dans le caractère indécis et dans l'insuffisance de la philosophie, telle que la donne toute époque historique; il est de plus dans la nature de l'homme, comme je crois l'avoir montré en parlant de l'école de saint Victor. Bien que la présence et l'action puissante de l'élément religieux ait toujours entretenu une tendance au mysticisme dans la masse elle-même des populations chrétiennes, et à plus forte raison chez ceux qui se livraient exclusivement à la vie religieuse, Gerson y fut conduit par une autre voie. Ce n'est pas un mystique par boutade, ou par suite des excès de l'ascétisme; ce n'est pas une tête faible ni un visionnaire, c'est une tête fatiguée, un esprit qui se décourage, mais qui n'abdique pas, et chez qui l'éducation sévère du nominalisme a jeté des germes de bon sens que le mysticisme ne parviendra pas à étouffer; c'est un fait qu'il nous faudra remarquer.

Si donc Gerson renonça à la philosophie rationnelle, ce ne fut pas sans parler des circonstances extérieures, sans avoir fait une tentative de rapprochement. Si l'on pouvait comparer un seul homme à tout une époque, je dirais que Gerson recommence à la fin de la philosophie, dans le moyen âge, le rôle de l'école d'Alexandrie : celle-ci voulait concilier Aristote et Platon, il voulut en faire autant du réalisme et du nominalisme; et, en renonçant peu à peu à la philosophie comme la première, il arriva comme elle au mysticisme. Je ne prétends pas, je le répète, pousser plus loin le parallèle qui deviendrait déraisonnable; les proportions ne sont pas égales, mais des deux côtés la marche de l'esprit humain est la même. Nous avons donc à examiner Gerson sous le premier point de vue, et je le ferai avec d'autant plus d'empressement, que je trouverai dans cet examen la confirmation de ce que j'ai dit bien souvent, que le problème des universaux n'était pas autre chose que le problème métaphysique. Je disais que les grands maîtres du réalisme n'allaient à rien moins qu'au panthéisme; en signalant ce dernier au moyen âge dans la personne d'Amaury et aussi de David de Dinant, j'ajoutais que c'était encore le réalisme, moins l'élément religieux de l'époque. Gerson va nous dire la même chose. Il y avait dans la question des universaux deux côtés, l'un métaphysique et l'autre logique : en donnant tout à l'un et rien à l'autre, on sacrifiait

la vérité; car celle-ci dépendait de l'harmonie entre les deux extrêmes, harmonie qu'Abailard avait cherché à établir. Ce qu'il n'avait pu faire au contentement de tous, Gerson va le tenter à son tour, il va chercher l'*accord de la métaphysique avec la logique; De concordia metaphysicæ cum logica*. Sa tâche était donc de faire la part de la métaphysique et de la logique; de dire ce qui appartient à l'une et ce qui appartient à l'autre, et de montrer le danger qu'il y a à affirmer de l'une ce qu'on ne peut affirmer que de l'autre. C'est là, encore une fois, le but que s'était proposé Pierre Abailard; par là il jugeait les deux systèmes qu'il voulait concilier; car, rappelons-nous bien que, dans le conceptualisme, il y avait de l'un et de l'autre : il mettait fin à une époque pour en commencer une nouvelle; c'est ce que fait également Gerson : il acheva l'œuvre de la quatrième époque, qui était de juger les autres. Mais le temps était venu où la scolastique devait faire place à des formes nouvelles, et voilà ce qui rend le rôle de Gerson si digne d'attention. Il est à regretter que Gerson n'ait pas donné plus d'étendue à son traité; c'est un résumé trop court, quoique substantiel, de tout ce qui a fait la vie de la philosophie dans le moyen âge; nous le suivrons donc attentivement dans ce compte rendu de la scolastique, au moment où elle va finir.

Le premier fait sur lequel il fallait s'entendre, était la valeur de l'idée attachée à la dénomination

de l'*être*, puisque le principal point en litige était la réalité elle-même. Cette réalité était-elle partout où le voulaient les *formalisants?* C'est ainsi qu'on appelait alors les réalistes, par suite de leur tendance à réaliser tous les *modes*, ce qui leur avait également valu le nom de *modistes;* les nominaux avaient aussi changé leur nom primitif pour celui de *terministes*. Ce premier point nécessitait d'abord un examen préalable sur l'*être*, et c'est par là que débute Gerson : « Au point de vue transcendental, « dit-il, l'être peut être conçu de deux manières : « dans la première, l'être est pris pour la nature « de la chose en elle-même; dans la seconde, ce « n'est qu'une existence représentative dans l'in- « telligence créée ou incréée. Cette distinction n'est « pas nouvelle ni fictive, elle est chez tous les phi- « losophes métaphysiciens ou logiciens. L'être con- « sidéré comme absolu, ou la chose en elle-même, « diffère beaucoup de l'être représentatif dans l'in- « telligence, selon la diversité des esprits et des « objets rationnels, ces derniers n'étant pas regar- « dés en eux-mêmes comme matériels, mais comme « des formes : c'est ainsi que la signification est « comme la forme du langage, et la manière de « s'exprimer, la forme de la signification. Cette dis- « tinction est la clef de l'accord à établir entre les « formalisants et les terministes, si l'on veut y réflé- « chir attentivement. *Ens quodlibet diu potest habere « duplex esse, sumendo esse valde transcendenter. Uno*

« *modo ens sumitur pro natura rei in seipsa. Alio modo,*
« *prout habet esse objectale seu repræsentativum in or-*
« *dine ad intellectum creatum vel increatum, hæc autem*
« *distinctio non confecta vel nova, sed a doctoribus.....*

« *Ens consideratum seu relictum prout quid absolu-*
« *tum, seu res quædam in ipsa, plurimum differt ab esse*
« *quod habet objectaliter apud intellectum, juxta diver-*
« *sitatem intellectuum et rationum objectalium, etiam*
« *prout rationes objectales non accipiuntur pro seipsis*
« *materialiter, sed pro rebus quasi formaliter : ut signi-*
« *ficatio est quasi forma dictionis, et modus signifi-*
« *candi quasi forma significationis. Quæ consideratio*
« *clavis est ad concordiam formalisantium cum termi-*
« *nistis, si perspicaciter nec proterve videatur.* »

Voici donc la question bien posée : le mot *être* a deux sens; en d'autres termes, il y a deux sortes de réalité; la première consiste dans l'existence de la chose elle-même, la seconde, dans la représentation qu'en forme l'intelligence, dans l'idée. Reconnaissez la première, ne lui assimilez pas la seconde qui n'est qu'un fait intellectuel, et vous serez dans le vrai; le réalisme et le nominalisme auront chacun ce qu'ils ont le droit de prétendre, et ils pourront s'accorder. Tel est le sens des paroles que nous venons de citer. Voyons maintenant comment Gerson développe cette donnée :

« L'être réel ne peut constituer une science, qu'au-
« tant qu'il est considéré dans sa réalité objective
« rapportée à lui-même, comme à son objet prin-

« cipal et primitif. La raison en est qu'une science « est un état de l'intelligence, bien que celle-ci « considère les choses, et les accepte comme la « matière ou l'objet, ou le substrat de son examen... « D'après cet examen, les formes des choses ne « sont pas dites réelles, mais intentionnelles, ou « intelligibles. L'être ne change pas dans son exis- « tence réelle, en même temps que changent ses « modifications; c'est là l'erreur des formalisants, « qui font de la métaphysique sur la réalité, sans « tenir compte de la réalité représentative, comme « si l'on pouvait connaître sans l'intelligence, rai- « sonner sans la raison. Ce ne sont pas les choses « cependant qui raisonnent, qui font l'individu ou « le général, qui se caractérisent en opérant l'abs- « traction; ces actes appartiennent à l'intelligence « et non aux choses, bien qu'elles en soient l'objet, « selon la disposition personnelle et formelle, même « *ex parte rei*, si l'on veut ainsi parler.

« *Ens reale non potest constituere scientiam ali-* « *quam, si non consideretur in suo esse objectali re-* « *lato ad ipsum ens reale, sicut ad primarium et prin-* « *cipale objectum suum. Ratio : quia scientia vel sapien-* « *tia quælibet est habitus intellectus, quamvis intellectus* « *respiciat res, et ipsas accipiat quasi materiam vel ob-* « *jectum vel substratum suæ considerationis..... Secun-* « *dum hanc considerationem dici possunt formæ rerum* « *non reales sed intentionales, conceptibiles vel intelli-* « *gibiles. Ens non mutatur in suo esse reali, utque di-*

« *versificatur per mutationem vel diversitatem sui esse* « *objectalis. Et hic est lapsus volentium formalisare vel* « *metaphysicare de rebus in suo esse reali, secludendo* « *illud esse quod habent objectale, quasi si quis vellet* « *intelligere sine intellectu, vel ratiocinari sine ratione.* « *Res cum non ratiocinatur in seipsis, nec præscindunt,* « *nec universalisantur, nec signatur, nec abstrahunt,* « *nec abstrahuntur; quoniam istæ sunt operationes in-* « *tellectus, non rerum istarum, quamvis sint pro rebus* « *hujusmodi operationes, secundum suppositionem per-* « *sonalem et formalem, nec non ex parte rei, si ita* « *placet loqui.* »

Nous trouvons ici le sens donné par Occam et ensuite par Antoine Arnauld à l'expression de *réalité objective;* Gerson adopte ce sens qui est le vrai, et il part de là pour entrer dans quelques considérations sur le langage, et dans lesquelles il cherche à faire entendre raison aux deux parties. Je citerai les passages les plus remarquables.

« *Dictio, si consideretur prout est quædam res in se,* « *non spectat ad aliquam scientiam, nisi sicut aliæ res* « *extra animam, quæ sunt substantia vel accidens, et* « *ita continetur sub ente considerato absolute, quia non mi-* « *nus sunt ipsi conceptus animæ res quædam saltem acci-* « *dentales, quam lumen vel species sensibilium in ære.*

« *Dictio, si consideretur prout est nata, significare se-* « *ipsam naturaliter, sic non spectet ad aliquam scien-* « *tiam plusquam aliæ res extra animam quarum quælibet* « *nata est se repræsentare naturaliter potentiæ cogniti-* « *væ. Et hoc modo spectat dictio ad passionem entis*

« *quæ est verum; sicut et aliæ res sub toti consideratione*
« *receptæ. Dicitur enim verum per comparationem ad*
« *intellectum actualiter vel aptitudinaliter factum.*

« *Dictio si consideretur in habitudine ad potentiam*
« *volitivam ut est quoddam appetibile vel ordinabile ad*
« *finem, sic non minus non spectat ad aliquam scien-*
« *tiam sermonicalem, vel moralem, vel physicam..., et*
« *hoc modo spectat dictio ad passionem entis quod est*
« *bonum.* »

Après ces considérations sur le langage et sur la signification des signes employés, au sujet de laquelle Gerson s'arrête assez longtemps, notre docteur en vient à l'être créé, pour lequel il fait la même distinction que la précédente touchant l'être absolu.

« *Quodlibet ens reale creatum*, dit-il, *dici potest*
« *habere duplex esse, in comparatione ad Deum, con-*
« *formiter ad prædicta. Unum reale quod dicitur esse*
« *existentiæ, vel naturale, vel in proprio genere. Aliud*
« *vero vocatur esse objectale a metaphysicis nolentibus*
« *uti solis terminis grammaticæ.* »

Même division que plus haut : d'une part, l'être considéré en lui-même, réel, c'est l'existence réalisée, *quod dicitur esse existentiæ;* l'autre, l'être objectif dans l'intelligence, autrement dit, l'idée. Quelle en est la valeur par rapport à Dieu? Ce point que résout Gerson de la manière que nous allons voir, nous conduira à la conséquence qu'il tire des universaux admis dans le sens du réalisme. Voyons d'abord ce qu'il dit :

« *Quodlibet ens in esse objectali fuit ab æterno in Deo*

« *seu divino verbo quod est creatrix essentia. Constat quod* « *hæc vita non est nisi Deus seu creatrix essentia, sed per* « *respectus objectales quos videt divinus intellectus, sunt* « *et seipsum et omnes res creabiles complexas vel incom-* « *plexas, tanquam objecta prima vel secunda. Ad hunc* « *sensum dicitur ab aliquibus Deus componere et dividere,* « *non quidem simpliciter, sed objective. Quodlibet ens* « *creatum quamvis habuerit ab æterno esse objectale in* « *mente divina, non ideo tamen sequitur absolute et ge-* « *neraliter loquendo, quod res fuerit ab æterno* »

Assurément c'est ici la part du réalisme : Gerson l'adopte dans la mesure d'un platonisme raisonnable ; l'être objectif intellectuel, autrement l'idée, est en Dieu, elle y est éternellement, mais comment ? Gerson se hâte de le dire : il est à l'état d'être intelligible et qui *peut être créé*, *recreabiles*. Mais n'allons pas croire que Gerson en tire pour conséquence l'existence réelle de cet être ; il sait trop bien où il irait par là.

« Poser d'autres universaux hors de l'ame, ailleurs « et autrement qu'en Dieu, est une hérésie expres- « sément condamnée par Innocent III. C'est cette « doctrine qui faisait dire à Amaury : *Je ne puis pas* « *donner le mouvement à Dieu, lorsque toutes choses* « *sont de lui, et que, bien plus, il est toute chose. Il n'est* « *pas facile de nier que le créateur et la créature soient un* « *seul et même être.* Autre erreur : *Les causes primor-* « *diales qui sont appelées idées, c'est-à-dire forme ou* « *exemplaire, créent et sont créées ; or, selon les saints,*

« *en tant qu'elles sont en Dieu, elles sont la même chose*
« *que Dieu.* De cette manière de considérer les uni-
« versaux, résulte cette doctrine ou mieux cette folie,
« qu'il n'y a en réalité qu'un seul être, lequel n'est
« ni Dieu, ni créature, ni éternel, ni naturel. »
« *Universalis alia extra animam ponere alibi vel aliter*
« *quam in Deo, est hæresis expresse damnata per decre-*
« *tum Innocentii tertii. Unde dicit Almaricus :* Motum
« Deo dare non possum, cum in ipso sint omnia,
« imo cum ipse sit omnia. Non facile posse negari
« creatorem et creaturam esse idem. *Alter error,*
« *quod* Primordiales causæ quæ vocantur ideæ, id
« est forma sive exemplar, creant et creantur;
« cum *tamen secundum sanctos, in quantum sunt in*
« *Deo idem sunt quod Deus. Constat quod ad positionem*
« *universalium realium prout exponunt, sequitur hæc*
« *doctrina, vel forsan insania, ut quod sit ens unam*
« *transcendens in re, quod nec est Deus, nec creatura,*
« *nec æternum, nec naturale.* »

Voilà enfin la conséquence dernière et inévitable du réalisme reconnue et avouée par la scolastique elle-même, par un de ses organes les plus éclairés, et qui repousse le système précisément à cause de la conséquence. Ce fait ne devait pas être passé sous silence, comme il l'a été jusqu'à présent; il vient d'ailleurs confirmer tout ce que j'ai dit du caractère du réalisme. Il y avait au fond de la querelle des universaux une question sérieuse, la question par excellence, la plus difficile, et sur laquelle pose toute

philosophie. Guillaume de Champeaux, saint Anselme, dans ses jours de philosophie, Duns Scot, l'ont senti; mais comment le dire, comment l'avouer aux chrétiens sincères et qui de bonne foi voulaient s'étourdir sur un fait que leur imposait la logique? Il fallait pour cela un homme qui, prenant la question de haut, fût intéressé à la montrer dans toute sa réalité; mais cet homme dévoilant aussi le réalisme au moment de son dernier triomphe, ne pouvait sortir que des rangs ennemis, il ne pouvait se montrer que dans la dernière époque. Celle-ci, en effet, était dans la nécessité de juger les précédentes, soit pour attaquer, soit pour se défendre; aussi voyons-nous Gerson déchirer l'enveloppe du réalisme et en proclamer le véritable caractère. Abailard, le seul antécédent de Gerson, mais qui ne paraît pas l'avoir inspiré, Abailard n'avait pas marché aussi droit contre le système qu'il attaquait; il s'était, pour ainsi dire, hâté de se jeter sur une équivoque, comme pour ménager le fait principal, car il est permis de se demander si Abailard était bien résolument l'adversaire du réalisme qu'il combattait. Il n'en est pas de même de Gerson : pourquoi repousse-t-il le réalisme? Parce qu'il y voit la doctrine de l'unité de substance, doctrine qu'il traite de folie; parce que le réalisme débarrassé de tout son attirail d'école, n'est rien moins que le panthéisme d'Amauri de Chartres et de David de Dinant. Pourquoi encore? Parceque le réalisme reproduit la philosophie dont le

principe sert de base à la secte religieuse poursuivie par Innocent III, l'inflexible adversaire des Albigeois. Tel était à ses yeux le réalisme. Il est clair maintenant que ce que j'ai avancé de ce système était fondé ; les noms que cite Gerson, nous les avons entendus, les citations qu'il fait, nous les avons lues. Que suit-il de là ? un fait qu'il faut redire encore, savoir, que le moyen âge fournit réellement à l'histoire une période philosophique dont l'enveloppe, quelquefois peu sérieuse, ne devait pas servir de texte au jugement à porter sur le tout. Certes, Gerson que nous croyons l'auteur de l'*Imitation de J.-C.*, avait bien le droit de dire dans ce livre admirable : qu'*importent les genres et les espèces dont on dispute dans les écoles ?* Mais est-ce à dire pour cela qu'il ne voyait rien de sérieux dans la philosophie d'alors ? Il vient de nous prouver le contraire, et de telle sorte qu'on peut le résumer en deux mots : Gerson n'est pas réaliste, parce qu'il n'est pas panthéiste ; c'est en effet son seul motif vers lequel il dirige tous ses raisonnements, mais ce n'est pas tout. Le nominalisme, en repoussant le système rival, repoussait en même temps ce que celui-ci proclamait ; mais comme il n'allait pas jusqu'au scepticisme ontologique, et qu'il en appelait au contraire à la certitude qui résulte des sens, il allait tout droit et forcément donner dans un autre panthéisme. Je me suis expliqué sur ce point dans les premiers chapitres de cet ouvrage. Comment donc

Gerson, élevé dans le nominalisme, n'a-t-il pas adopté logiquement la conclusion dernière du système, et comment, en général, celui-ci n'a-t-il pas plus souvent trouvé son dernier mot? Pour ce qui concerne Gerson, la raison est bien simple: Gerson n'était pas un nominaliste exclusif; comme Abailard il a combattu l'abus de l'esprit métaphysique, mais il n'a pas voulu nier entièrement et sans restriction toute la valeur du réalisme. Nous l'avons déjà vu, nous le verrons encore mieux: un nominaliste pur ne devient pas un mystique; il résiste, il se révolte comme Occam, il est brisé comme Roscelin, mais par cela même qu'il y a en lui plus de fonds et de volonté, il y a moins de ce sentiment pieux qui porte à la résignation et à la foi. Gerson donc fut un conceptualiste, c'est-à-dire un de ces esprits qui, mécontents de ce qu'ils voient, cherchent dans la conciliation et dans une juste appréciation des droits de chacun, le moyen de compléter sa conviction. Quant à ce qui concerne le nominalisme en général, bien que sa conséquence dernière et suprême soit encore le panthéisme, il faut remarquer qu'il porte en lui-même un préservatif contre cette conséquence. Son principe c'est l'individualité, et l'on peut en dire autant de son but; mais, pour l'homme, qu'est-ce que l'individualité, sinon la personnalité, sinon l'état d'un être intelligent et libre qui est lui par sa propre force? Or, une fois ce sentiment, ou mieux cette conviction bien établie, il devient

bien difficile; sinon impossible à l'homme de l'éteindre pour tomber de bonne foi et en toute connaissance de cause, dans la nuit d'un absurde panthéisme matérialiste. C'est là le bon côté du nominalisme, et ce n'est pas le seul; mais c'est par là surtout qu'il a défendu les droits de l'homme contre l'aveugle envahissement du réalisme. C'est contre cet envahissement que parlait Gerson : « *Metaphysica inquisitio,* « dit-il, *quæritur inepte de ente et suis passionibus, si* « *non præcesserit sufficiens notitia de ente logicali seu de* « *logica, qualem tradit Aristoteles studiose. Metaphysi-* « *calis inquisitio surgere debet ultra grammaticalem vel* « *logicalem traditionem, substernendo eam sibi, non* « *contemnendo, nec ab ea contrarie recedendo, alioquin* « *sæpe fit, ut metaphysicare volentes, sint vel garruli* « *tanquam vel picæ.* » La part est faite ici à chaque système, en peu de mots, mais avec une rigueur qui ajoute à la vérité. La première chose est de distinguer la logique de la métaphysique, et de ne pas donner à l'une la place de l'autre. La seconde est de reconnaître leurs droits réciproques en accordant à la métaphysique le rang qui lui convient. Mais si la logique lui est soumise, il ne faut pas la mépriser, l'annuler, ne voir partout que de la métaphysique, sous peine de tomber dans le bavardage et l'ineptie.

Le mal bien constaté, et la cause une fois connue, restait à chercher le remède; dans le cours de son petit traité, Gerson l'indique à chaque pas; mais voici le résumé de son idée à cet égard. Il fait d'abord

un appel aux petites passions de l'école pour les signaler comme le premier obstacle à détruire.

« *Concordia doctorum negotiantium metaphysice vel* « *logice circa ens, quærenda est fieri per convenientiam* « *in sententiis et in quid nominis terminorum, per dis-* « *tinctiones et alias resolutiones, potius quam animositate* « *pertinaci, vel superbia, nutriatur inter illos discor-* « *dia, quæ sæpius in scandalum vel dedecus ipsorum* « *doctorum qui nimis quæruntur honorari.....* ». Voici maintenant qui tient de plus près aux doctrines.

« *Concordia metaphysicæ cum logica et suis auctoribus,* « *fiet ex consideratione præmissarum, per distinctiones* « *aliquas. Una est de duplici modo essendi rei, in re* « *scilicet et intellectus. Altera distinctio de ratione objec-* « *tali et de modo significandi, si ratio objectalis restrin-* « *gatur ad modum essendi rei in intellectu, sic quod ratio* « *objectalis respicit duo, scilicet intellectum, et rem* « *ipsam ad extra, ut res est vel natura quædam in se.* « *Modus autem significandi respicit rem non ut res est in* « *se, sed ut signum est vel significatum, sive sit extra* « *animam sive intra, sicut voces et scripta sunt res si-* « *gnificativæ, et maxime ipsi conceptus animæ, qui* « *tamen sunt res quædam in se. Altera distinctio sume-* « *retur distinguendo rationem objectalem; quia vel* « *respicit rem ut res est, vel respicit res ut est signum* « *quoddam.*

« *Sumatur ex his distinctionibus hæc unica, quod con-* « *sideratio rei, ut res est, spectat ad metaphysicam.* « *Consideratio vera rei, ut tantummodo signum est,*

« *præsertim in anima, spectat grammaticam vel logi-*
« *cam.* » « L'accord de la métaphysique avec la lo-
« gique et de leurs adeptes, résultera de l'examen des
« prémisses, par quelques distinctions. L'une a pour
« objet la double existence d'une chose, dans la
« réalité et dans l'intelligence ; l'autre, la raison
« objective et le mode de signification, si la pre-
« mière est restreinte à la manière d'être de l'objet
« dans l'intelligence ; la raison objective a aussi vue
« sur l'intelligence et sur l'objet réel au dehors,
« d'après sa nature. Le mode de signification con-
« cerne, non l'objet comme réalité, mais comme
« signe ou signification, soit dans l'ame, soit au
« dehors, comme les mots ou les écrits, et sur-
« tout ces concepts de l'ame qui sont cependant
« certaines réalités. Une autre distinction se tirerait
« de la raison objective, puisqu'elle a pour objet ou
« la réalité ou le signe de cette réalité.

« Toutes ces distinctions se résument en une
« seule, savoir, que l'étude d'un objet, en tant que
« réel, appartient à la métaphysique ; en tant que
« signe et surtout dans l'ame, elle n'appartient qu'à
« la grammaire ou à la logique. »

Rien de plus clair que ces dernières lignes, et il eût été à désirer que Gerson, en donnant plus de développement à sa pensée, eût mis partout la même clarté. Tel qu'il est cependant, cet essai d'un accord entre la métaphysique et la logique suffit pour mettre en relief le but que se proposait Gerson.

Regardons-y de près, et nous verrons que, par sa bouche c'est la scolastique qui fait un retour sur elle-même, qui s'interroge et se juge en se demandant, au terme de sa course, pourquoi les paroles de ses grands docteurs ne sont pas entièrement pour elles des paroles de vérité. La réponse est encore dans Gerson, et voilà pourquoi il est vraiment celui qui ferme la période philosophique du moyen âge. Après lui, sans doute, il y a encore des *scolastiques;* mais des idées nouvelles font invasion, l'antiquité se lève, la renaissance est partout, et quelques esprits rebelles, représentants de l'époque qui s'en va, deviennent étrangers dans celle qui commence. Cherchons donc cette réponse dans Gerson, et pour bien la comprendre, jetons un coup d'œil en arrière. Quelle était la position de la scolastique à la fin de la première époque? Dans le cours de cette dernière et à l'exception de J. S. Erigène, déjà trouvé trop hardi, la philosophie avait vu ses adeptes tourner autour du problème caché dans la phrase de Porphyre, le regarder sans oser y toucher, et commencer une série de gloses qui pouvaient être un jeu attrayant pour les esprits d'alors, mais qui ne répondaient ni au besoin, ni à la dignité de la science. Ce n'était pas là ce qui pouvait constituer la philosophie d'un monde nouveau, d'une période toute neuve, pendant laquelle l'esprit humain recevait avec une ardeur toute juvénile, quelques leçons, à peine comprises, de

l'antiquité philosophique. C'est pourquoi il arriva bientôt qu'un homme hardi, prenant la scolastique au moment où elle hésitait, la fit entrer audacieusement dans la voie de la science. Dès lors le moyen âge eut une philosophie. Nous savons quel fut le rôle de Roscelin; certes, il eut raison de prendre au sérieux le grand problème que Porphyre et après lui Boëce n'avaient pas traité convenablement, d'avouer toute sa valeur et d'installer officiellement la philosophie dans le lycée des cathédrales. Il ne faut pas oublier que ce fut là son œuvre : J. S. Erigène l'avait tentée; mais depuis ce moment l'esprit humain avait reculé, bien des événements avaient eu lieu; l'œuvre était à refaire, et pour l'accomplir il fallut plus de courage au chanoine de Compiègne qu'il n'en avait fallu au favori de Charles-le-Chauve. Il entra donc avec ardeur dans la philosophie; mais il en résulta un excès. Les genres, les espèces n'étant pas des réalités, il les relégua dans la logique, mais pour arriver à une conséquence bien autrement étendue. En effet, il en tira ce corollaire, qu'il n'y a de réel que l'individu; point de lien, point d'ensemble, rien que de matériel et d'isolé. Occupé tout entier à dépouiller des êtres fictifs d'une réalité imaginaire, il oublie la logique, ses droits et les services qu'elle peut rendre à la cause même qu'elle défend, pour ne s'occuper qu'à fixer la métaphysique et à lui poser des limites qu'il croyait à leur place. Elles n'y étaient pas; aussi vit-on bientôt un

autre système qui, pour démentir le premier, usa de la même exagération. Ce fut ce réalisme qui mérita surtout les reproches de Gerson; il agit comme si la logique n'existait pas; toutes les conceptions qui lui appartenaient, idées, rapports, espèces, généralisations, il en fit des êtres réels; toutes les négations du nominalisme, il en fit des affirmations ontologiques; enfin il alla jusqu'à nier toute la métaphysique de son rival, puisqu'il nia l'individu. Alors cet ensemble que Roscelin n'avait pas vu, cette unité dans la pluralité devint la seule unité, la seule réalité, le seul être, et les réalistes, sciemment ou à leur insu, ne furent plus que des panthéistes. Les deux écoles aboutissaient donc à ce premier résultat, qu'elles ne reconnaissaient qu'une substance chacune, mais de nature bien différente. Que devenait la logique cependant? Qu'en avaient-ils faits ces hommes qu'on accusa si longtemps de n'avoir eu que des mots à la bouche et point de philosophie dans l'esprit? C'est un phénomène assez curieux, qu'on n'ait regardé que comme des logiciens plus ou moins vides de sens, ceux qui n'ont rien tant négligé que la logique. Il est vrai qu'on a pu s'y tromper au titre d'une partie de leurs écrits, et surtout aux formes de leur langage, et plus encore aux subtilités quelquefois ridicules, j'en conviens, dont ils entravaient la pensée. Cependant il faut se rappeler que tous leurs écrits n'ont pas pour titre, *Logique*; ils ont aussi laissé des *Sommes*,

des *Commentaires*, des *Quodlibeta*, etc., dans lesquels se trouvent parfois leurs plus secrètes pensées. Quant à la forme, c'est celle du raisonnement, c'est celle de Spinosa; un métaphysicien ne peut guère en avoir d'autre; enfin les subtilités étaient une des nécessités fatales de leur époque, souvent elles prouvaient plus les tortures de leur esprit que le vice de la pensée. Nous pouvons donc affirmer une fois de plus, que les docteurs du moyen âge étaient avant tout des métaphysiciens, des philosophes; les faits le prouvent, et Gerson vient le confirmer en forme de reproche. En cela il avait raison, car la vraie philosophie ne veut pas d'excès; mais en quelle page de l'histoire voit-on qu'une époque philosophique n'a rien à reprocher aux siens? Les docteurs du moyen âge ont donc eu tort de ne pas assez chercher les leçons d'une logique raisonnable, tout en abusant des formes extérieures de cette utile auxiliaire. Les deux systèmes méritent le même reproche, mais surtout le réalisme, et Gerson, en signalant le fait, montre assez qu'il n'appartient ni à l'un ni à l'autre. Par lui, la scolastique devient sage, mais après coup, selon l'usage humain; elle se juge en peu mots, mais avec justesse et vérité; elle dit pourquoi, indépendamment des causes extérieures, elle n'a pas trouvé ce qu'elle cherchait; les conseils venaient trop tard pour elle, Gerson ne pouvait pas recommencer une période philosophique qui touchait au terme. L'esprit humain, entraîné

vers un avenir où se montrait déjà l'horizon des âges modernes, sur qui venait luire le soleil si longtemps voilé des temps anciens, l'esprit humain offrait des symptômes propres à exciter bien des esprits, mais qui devaient effrayer et décourager une ame douée d'une grande ferveur religieuse. C'est pourquoi Gerson, mécontent d'une philosophie qu'il ne pouvait pas réformer, plus mécontent d'un monde où le chrétien était si justement blessé de ce qu'il voyait, se réfugia dans le mysticisme, et c'est là que nous allons l'étudier pour. voir comment finit la scolastique.

On aurait grand tort de regarder le mysticisme de Gerson comme un fait isolé et dont il fut le seul organe à son époque : cette tendance de l'homme à faire taire dans le silence de la solitude la voix de l'intelligence et de la volonté, pour ne prêter attention qu'aux inspirations du sentiment, trouve sa raison dans le fait social tout entier. Il agit sur tous, mais avec des résultats divers, car celui qui médite et porte depuis longtemps le lourd fardeau de la pensée, est plus exposé à céder à cette lassitude qui est celle de l'ame. A l'époque de Gerson, au moment où la société allait être modifiée dans son élément le plus essentiel et le plus auguste, la religion, les causes de cette modification n'agirent pas uniformément sur tous les esprits. Il y en eut d'énergiques et de puissants, comme ceux dont Occam et Luther furent les chefs, et qui ne craignaient pas d'engager

la lutte contre le présent; à eux se joignit une foule d'intérêts matériels; et de ce côté, au lieu des craintes et des tristesses du découragement, il y eut l'espoir du triomphe et bientôt les joies de la victoire. Mais il y eut aussi des ames trop faibles pour la résistance, trop pures peut-être pour le combat, et qui se dirent, comme Gerson dans l'*Imitation* : « Il faut être bien dépourvu de sens pour mettre son « espérance dans les hommes ou dans quelque créa- « ture que ce soit. » Ceux qui pensaient ainsi étaient le petit nombre, sans doute, mais ils représentaient les penseurs les plus détachés du monde; aussi, tout en constatant la présence du mysticisme, doit-on reconnaître qu'il ne préoccupe pas à lui seul la philosophie de l'époque; l'esprit était alors sollicité par trop de causes extraordinaires pour qu'il lui fût possible de renoncer à son activité. Il n'y eut donc qu'autant de mysticisme que le permettaient les circonstances, mais il y en eut assez cependant pour qu'on puisse y reconnaître les symptômes d'une période philosophique à son déclin. Je vais donc citer quelques noms avant d'en venir à Gerson, en commençant par Jean Tauler.

Jean Tauler fut un des mystiques les plus renommés du XIVe siècle; il fut surnommé le *Théologien illuminé*. On croit qu'il mourut environ l'an 1380. Il était né à Cologne; et nous remarquons qu'il fut un des premiers mystiques à écrire dans sa langue maternelle : tous ses ouvrages sont en allemand. Il

en laissa un grand nombre, presque tous traduits en latin ; voici quelques titres : *Colloquium theologici et mendici; Prophetiæ de plagis nostri temporis; De decem cæcitatibus, et quatuordecim divini amoris radicibus libellus*. Luther fut un des admirateurs de Jean Tauler, sur lequel parle ainsi celui qui a écrit la lettre sur les auteurs mystiques : « Le caractère de « cet auteur illuminé est à mon avis celui-ci : que « l'ame, par la mortification de ses passions et de « ses vices, par la pratique des vertus, par le dé- « tachement et l'abnégation de soi-même, de ses « désirs, de sa volonté, de son amour-propre, *et de « toute son autorité* et de toute chose créée, revienne « à son fonds intérieur, y cherchant Dieu, et l'y « trouvant enfin qui s'y manifeste par la puissance « de son divin Verbe et par l'inspiration du Saint- « Esprit ; et qu'ensuite, par une introversion durable « et continuelle, elle se conserve dans cet état d'in- « tériorité dans lequel Dieu puisse produire en elle « sa volonté, ses merveilles et ses conduites spé- « ciales. » Ce mysticisme fut aussi celui de Henri Harphius, qui paraît même avoir été plus avant dans cette voie. « Avant lui et peut-être après lui « (dit encore la lettre sur les mystiques), personne « n'a pénétré comme lui dans la profondeur des « états intérieurs d'une ame abandonnée à Dieu..... « Son caractère est de proposer la résurrection gra- « dative des états de vies spirituelles dans l'ame « épurée et éprouvée. Il montre comment, après

« diverses mortifications, purifications et épreuves « de l'ame, il se suscite dans elle, de degrés en de- « grés, de nouveaux états de vie divine; première- « ment, active, passive, dans les puissances infé- « rieures, après cela dans les supérieures (la « mémoire, l'intellect et la volonté) : ensuite, dans « son essence foncière, et enfin par-dessus son être « et les opérations de ses puissances..... C'est le « système le plus beau, le plus substantiel, et le plus « avancé et profond de la théologie mystique qui se « soit jamais vu. »

Henri Harphius est postérieur à un autre mystique, Rusbroeck (en latin *Rusbrochius*); mais ce dernier offre un des traits les plus caractéristiques du mysticisme de cette époque, caractère qui le rapproche de Gerson, qui, pourtant, critiqua un de ses ouvrages; ce rapport m'a porté à mettre Rusbrochius à côté de l'auteur de la *Théologie mystique.* Rusbrochius, surnommé le second Denis l'Aréopagite, était un homme tel que le veut Gerson pour le mysticisme, un simple d'esprit, un idiot, *et qui néanmoins a eu des pensées si sublimes qu'elles ravissent en admiration;* c'est ce qu'en rapporte Denis le Chartreux : « *Nonne rite mirabile censemus,* dit-il, *quod « Rusbrochius, cum idiota esset.....* » D'après ce qu'en disent Trythème et Arnauld Godfroi, ce moine mystique fut une sorte de Jacob Bœhme; comme lui, il écrivit aussi dans sa langue maternelle (il était Flamand); comme lui encore, il allait s'enfoncer

dans l'épaisseur d'un bois, attendant l'inspiration d'en haut, écrivant à mesure qu'elle venait. Rusbrochius mourut âgé de quatre-vingt-huit ans, en 1331. Il a laissé un grand nombre d'ouvrages, presque tous traduits en latin. Malgré cette tendance à l'oubli de soi-même, plutôt à cause de cette tendance, ce mystique est une des preuves les plus frappantes de l'esprit philosophique de la quatrième époque. Le nominalisme avait tellement refoulé l'idée d'unité absolue, et imprimé dans les esprits celle d'individualité, et, par suite, celle de la personnalité humaine, que cette éducation première du philosophe triomphe encore dans l'extatique Rusbrochius, de même que nous la verrons triompher dans Gerson. Ce fait est remarquable, il n'appertient qu'au mysticisme qui termine la philosophie du moyen âge; il prouve, je le répète encore, quel fut le rôle et l'action puissante du nominalisme sur les esprits. Voyons quelques preuves. Arnauld, dans son *Histoire de la théologie mystique* (pag. 312), juge ainsi Rusbrochius : « *Character mystici hujus docto-* « *ris, in multis ad Tauleri supra excerptum accedere* « *videtur. Attamen judico, Rusbrochii propositionem* « *longe puriorem et vivæ ac fiduciali fidei in nomen Jesu* « *in nobis conformiorem esse. Deum minus ac omnes* « *fere alii antiquorum mysticorum theologorum, timorem* » *servilem et inde orientem propriam activitatem ac le-* « *gales, anxiasque exercitationes intendat, et e con-* « *trario ad liberam Evangelii virtutem et efficaciam novi*

« *fœderis tantummodo ducat, eo modo quo hæc se per* « *unctionem filialis spiritus unicuique vere credenti re-* « *velat.* » Écoutons maintenant Rusbrochius lui-même dans son livre *De vera contemplatione* (cap. XIX, p. 445); le morceau qu'on va lire est une critique pleine de force du mysticisme oriental dont l'esprit était passé chez la plupart des mystiques chrétiens : « *Itaque,* dit-il, *ne quis aliquo implicetur* « *ac seducatur errore, diligenter falsos hosce prophetas,* « *me eos depingente, animadvertat. Qui primi generis* « *sunt, Dei essentiam se esse aiunt supra divinitatis* « *personas, adeoque se otiosos, ac si non essent : quan-* « *doquidem Dei essentia non agit, sed Spiritus sanctus* « *operatur. Putant ergo se ipso sancto Spiritu esse su-* « *periores, et se neque ipso, neque ejus gratia habere* « *opus; dicunt enim non modo nullam creaturam, sed* « *nec ipsum quidem Deum quidquam eis vel conferre vel* « *auferre posse. Quidam etiam ejus sunt sententiæ, ut* « *animas suas ex Dei substantia creatas affirment, cum-* « *que mortui fuerint, rursum se futuros esse id quod* « *antea fuerant : perinde ut scyphus aquæ haustus ex* « *fonte, si in ipsum fontem refundatur, idem est quod* « *fuit prius. Aiunt præterea, si quis per cœlum omne* « *pervagetur, nullum eum neque angelorum, neque ani-* « *marum, neque ordinum, neque gloriæ, neque præmio-* « *rum discrimen distinctionemque reperturum ; siquidem* « *nihil illic, nisi simplicem quamdam beatamque es-* « *sentiam, omni actione vacantem, esse arbitrantur.* « *Addunt his, post extremum judicii diem omnes om-*

« *nino homines, malos æque ac bonos, et simul Deum* « *ipsum, non nisi unam eamdemque Dei essentiam,* « *quæ in omnem æternitatem absque ulla actione semper* « *otio vacatura sit, esse futuros. Atque eam ob rem* « *nihil neque scire, neque cognoscere, neque velle, nec* « *amare, nec cogitare, non gratias agere, non lau-* « *dare, sed nec desiderare, nec habere volunt. Nam* « *supra Deum et sine Deo esse, nec in ulla re Deum* « *quærere nec invenire, atque demum ab omnibus pror-* « *sus immunes esse volunt. Et hoc ipsi perfectam ap-* « *pellant spiritus paupertatem. Verum ejusmodi pau-* « *pertas in cœlo minime invenitur, neque in Deo, neque* « *in angelis, neque in sanctis, sed nec in hominibus* « *bonis toto orbe terrarum. Itaque non nisi diabolica* « *et tartarea paupertas est.* » On ne peut pas trouver un tableau plus frappant du mysticisme poussé à ses dernières conséquences : l'abnégation de soi-même, le renoncement à toute activité, toutes les phases du panthéisme mystique n'ont jamais été mieux présentées par la critique ; on dirait entendre un nominaliste plutôt qu'un mystique. En effet, le premier soin de Rusbrochius est de signaler ceux qui se disent issus de l'essence divine, *Dei essentiam se esse aiunt,* et qui rentrent en elle après la mort, pour être de nouveau ce qu'ils étaient avant ; *rursum se futuros esse id quod antea fuerant.* Comme il expose la doctrine de tous ces chrétiens panthéistes, qui, après le dernier jour du jugement suprême, confondent tous les êtres, les bons et les mauvais,

bonos et malos, en un seul être, c'est-à-dire en une seule essence qui ne sera pas même l'ombre d'une réalité; qui les unifient en une apparence, vides de toute force, loin de toute action, et proclament ainsi cette unité immobile et silencieuse que les Éléates avaient enfantée. Ce n'est pas là cette pauvreté parfaite de l'esprit que cherche Rusbrochius, c'est bien plutôt un supplice de l'enfer, *non nisi diabolica et tartarea paupertas.* N'est-ce pas un trait frappant qu'un mystique regarde cette *annihilation,* ce repos absolu, comme un supplice; le nominalisme seul explique un pareil mysticisme. Il était nécessaire, je crois, de mentionner Rusbrochius, sur lequel je n'insisterai pas; après lui, on pourrait encore nommer Denis le Chartreux, auteur du livre *De donis Spiritus sancti,* et bien d'autres noms qu'on trouvera dans l'*Histoire de la théologie mystique* d'Arnauld. Citons encore, cependant, le nom de Thomas A Kempis, de celui qui dispute à Gerson la gloire d'avoir écrit l'*Imitation de Jésus-Christ.* Étudions maintenant le mysticisme dans l'œuvre qui le résume, qui en donne les règles, qui en est enfin le manifeste dogmatique. Jusqu'à Gerson, on avait fait du mysticisme par inspiration seulement, et pour soi; il en fait pour tout le monde, et y met de la réflexion; enfin, et c'est ce qui le distingue encore profondément de tous les mystiques antérieurs, son ouvrage est un traité méthodique; un résumé, comme si toute la philosophie, à cette

quatrième époque, devait se replier sur elle même avant de prendre un élan nouveau.

Le premier fait que Gerson cherche à établir est celui de la certitude pour le mysticisme. Où puise-t-il cette certitude? Dans l'expérience; mais ce n'est pas celle de la philosophie ordinaire, c'est une expérience qui consiste à fermer les yeux du corps, pour mieux voir dans son ame; plus on est ignorant, plus on y est propre, c'est celle des simples, *idiotæ*. Écoutons-le : « *Theologia mystica sicut « innititur experientiis perfectiori certitudine cogni- « tis, ita perfectior et certior debet judicari. Nullus am- « bigit animam rationalem præcellere, tum in essentia, « tum in virtute et operatione, super quaslibet alias « creaturas posse angelos, a quibus minorata est paulo « minus. Propterea, si per ea quæ facta sunt cognosci- « tur Deus, sempiterna quoque virtus ejus, ipse sane « in illis effectibus, vel ex illis amplius cognoscetur, quos « perfectiores esse constat et certiores. Experimentum « quippe quale erit ab extrinseco certum, si illud, quod « in intrinseco sit, non certissimum ab anima expe- « riente? Ex quibus elicio pulchrum corollarium, quod « si philosophica scientia omnis procedens ex experien- « tiis, mystica theologia rare erit philosophia, eruditi « que in ea quomodolibet aliunde idiotæ sunt, philoso- « phi recta ratione nominantur.* » (Pars I, consid. 3a.) Cette expérience, base du mysticisme, n'a donc rien de commun avec l'expérience des philosophes, puisque la théologie mystique préfère à ceux-ci les

idiots. « *Animæ rationalis cognitionem et judicium po-*
« *net : et idiotæ sentientis cognitionem docto præfert*
« *philosopho.* » (Id., ibid.) Cette expérience est intime, profonde, et préférable à toute autre par la douceur, le charme et la pénétration, *intimam experientiam præfert omnibus aliis, jocunditate, sopore et perspicacitate :* sans elle, il est impossible de pénétrer au fond de l'ame, *perstringere ad interiorem spiritus.* En effet, l'esprit seul peut comprendre l'esprit. « *Quia nemo,* dit-il, *scit quæ sunt spiritus,*
« *nisi spiritus, qui in ipso est; propterea discoli sunt et*
« *nequaquam mystica theologiæ idonei auditores, qui*
« *nolunt credere, ut tandem intelligant. Veritas hæc*
« *tum ex seipsa probatur..... Illos a diverso possibile*
« *est multa cognoscere per aliorum traditionem, qui fi-*
« *dem præstabant eis, quæ sancti viri experti talia*
« *asserunt, tam in sermone quam in scriptura; quibus*
« *in nulla credere, attendite, precor, quam incivile,*
« *quam discolum, quam impium..... Adde quod non*
« *unus, aut alter ista dicunt, sed mille, imo innume-*
« *ræ sunt assertiones talium concordissime dicentium,*
« *theologiam mysticam per experientiam intimam col-*
« *ligi; eam quoque sublimiorem, et ultra quam dici va-*
« *leat jucundiorem, sapidiorem et perspicaciorem exis-*
« *tere supra cæteras cognitiones ab extrinseco venientes,*
« *tanquam illæ serpant inter hebetes et inertes; ista li-*
« *berrimis alis circumvolans et evolans supergrediatur*
« *universa. Quod si nullus est qui sibi discredi de suis*
« *experientiis interioribus asserenti ferat æquo animo,*

« *quam incivile sit et irrationabile, unaque quam destruc-*
« *tivum omnis socialis convictus inter homines, si tot et*
« *talibus summæ probitatis et excellentiæ viris fides ne-*
« *gatur, isti viderent qui non credunt.* » Il faut donc, pour être propre à la théologie mystique, avoir l'expérience de la foi; c'est le triomphe du sentiment sur la raison, et les lueurs de celles-ci ne sont rien à côté des vives lumières de celui-là. Seul, le sentiment connaît les choses divines, c'est lui qui rattache l'homme à Dieu. C'est une vérité de fait qui est de plus attestée par un grand nombre d'hommes dignes de foi, et auxquels il serait impertinent et impie de ne pas croire. On ne peut trop remarquer le soin avec lequel Gerson cherche à établir solidement le point de départ et la source de certitude du mysticisme; il y a là une méthode toute nouvelle pour un système dans lequel les adeptes ne procèdent ordinairement que d'après les caprices d'une imagination souvent déréglée.

Ce premier point une fois établi, il entre dans les détails, et la troisième partie est employée à l'exposition, *luminositas*, des puissances, qu'il appelle les flambeaux de l'ame; dans la quatrième, il s'occupe surtout de la contemplation. Laissons-le d'abord parler.

« *Ut notitia clarior theologiæ mysticæ possit haberi,*
« *prodest inquirere quidditatem contemplationis. Siqui-*
« *dem, appropriate loquendo, sicut contemplatio est in*
« *vi intelligentiæ cognitiva, ita in vi synderesis affectiva*

« *reponitur mystica theologia, prout infra domino illumi-*
« *nante, docere conabimur Superest igitur recto ordine,*
« *ut postquam describere, studuimus vires cognoscitivas*
« *et affectivas in homine; et distinximus in genere tres vir-*
« *tutes cognoscitivas, scilicet, imaginationem, rationem*
« *et intelligentiam; tres affectivas proportionabiles, quæ*
« *sunt appetitus sensitivus, appetitus volitivus seu volun-*
« *tas, et is quidem superior, qui synderesis nominari po-*
« *test, eo quod sequitur apprehensionem. Nunc ad sermo-*
« *nem de actibus eorum, quantum ad rem quæ tractatur*
« *elucidandum attinet veniamus. Et quia sunt notiores*
« *actus intellectivæ quam affectivæ potentiæ, magis sub*
« *doctrina tradendi sunt: non pigent primitus illos descri-*
« *bere nominatim. Sunt autem tres termini generales qui-*
« *bus maxime usos fuisse video eos, qui de contempla-*
« *tione per modum artis locuti sunt; cogitatio, meditatio,*
« *contemplatio. Et si termini quanquam aliquando per-*
« *miscue sumantur ab aliquibus, sicut eamdem rem per*
« *ipsos significare contingit, nihilominus distinctas ha-*
« *bent significationis rationes, quos perfacile et utile vel*
« *inutile sentiunt aliqui.* » En résumant ce passage, nous trouvons qu'il y a dans l'homme trois vertus cognitives, c'est-à-dire trois facultés qui se rapportent spécialement à l'intelligence, savoir : l'imagination, la raison et l'intelligence. Trois autres puissances affectives et correspondantes se manifestent également sous les noms d'appétit sensitif, d'appétit volitif ou la volonté, et enfin d'appétit supérieur, qui est la syndérèse. Ces trois dernières, étudiées spécia-

lement, sont la pensée, la méditation et la contemplation. La psychologie mystique ne pouvait les omettre; aussi Gerson se livre à l'étude de ces trois vertus de préférence aux trois autres. Voici le résumé qu'il en donne. « *Cogitatio est improvidus animæ obtentus,* « *ad evagationem pronus. Meditatio est providus animæ* « *obtuitus in veritatis cognitione seu inquisitione vehe-* « *menter occupatus. Contemplatio est perspicax et liber,* « *id est expeditus animi contentus, in res spirituales* « *perspiciendas usquequaque diffusus, et in divina* « *specula suspensus. Cogitatio igitur vagatur et serpit* « *sine labore et fructu. Meditatio nititur et intendit cum* « *labore et fructu. Contemplatio circumvolat et circum-* « *fertur sine labore et cum fructu. In cogitatione est* « *evagatio. in meditatione inquisitio, in contemplatione* « *admiratio.* » Gerson manifeste ici le véritable caractère du mysticisme: c'est la contemplation, c'est l'acte parfait et hors de toute comparaison avec la pensée qui rampe sans fruit, et même avec la méditation qui ne parvient à quelque résultat que par des efforts; seule, la contemplation s'élève sans travail jusqu'aux types divins; point de recherches, point d'efforts; contempler, c'est admirer. La pensée est facile, ce n'est, pour ainsi dire, que l'acte des sens qui perçoivent le monde grossier par lequel ils sont impressionnés, car remarquons que c'est là le sens que Gerson donne au mot *cogitatio;* la méditation est déjà difficile, c'est un acte plus délicat et qui exige un certain détachement des choses de la terre.

Gerson s'étend ingénieusement sur ce second fait, en appuyant son dire non seulement sur l'exemple des philosophes, mais encore des poëtes parmi lesquels il cite Orphée, Homère, Virgile. Quant à la contemplation, comme c'est le fait principal, il convient de voir comment Gerson s'explique.

« *Abstractio*, dit-il, *qualem contemplatio requirit,* « *compleri nequit per imaginationem, neque per solam* « *rationem, quæ virtus est superior. Itaque, sicut ratio* « *virtus est superior et abstractior, quam sensualitas vel* « *imaginatio; quoniam potest abstrahere quidditates re-* « *rum a confusione accidentium, et formare conceptus* « *specificos et generaliter absolutos, quod non potest* « *imaginatio : sic vis illa quæ ponitur superior ad ra-* « *tionem et nominatur intelligentia, adhuc abstractior* « *est quam ratio, quæ in actibus rationis abstractus a* « *phantasmatibus transit ad cognitionem æternorum et* « *incorporeorum; quia nullum habent phantasmatum il-* « *lusionem, et hoc, dum irradiationem suscipit ab infe-* « *riori; quia dum superiori et divina luce suffunditur,* « *non oportet. Ex hoc perspicuum est, quod contempla-* « *tio inepte quæritur per solam imaginationem, et im-* « *perfecte per solam rationem, quamvis utraque virtus* « *adjuvet, si limitibus suis conserta est. Quos si quis* « *voluerit supergredi, redditur homo vel phantastices,* « *vel insanus in imaginatione, vel erronee judicans in* « *ratione sicut apud nonnullos visum est, qui dum inse-* « *qui credunt elevatissimos viros et abstractissimos in* « *suis modis cognoscendi, negligunt autem tenere mo-*

« *dum eorumdem in abstractè vivendo, et utilia stu-*
« *dendo, et convertendo se ad se, et supra se, nihil aliud*
« *referunt nisi phantasias et errores, quantumlibet ipsi*
« *elevatorum doctorum verba tenere videantur : fit enim*
« *apud talem quemlibet illud Virgilianum de insana vate :*
« Dat sine mente sonum. *Et hoc hoc est quod reddit*
« *multos ex eis qui dicuntur formalizantes, in fabulam*
« *et risum, imo in insaniam; qui per solam imagina-*
« *tionem et rationem quærunt illud quod per intelligen-*
« *tiæ deputationem erat inveniendum.* »

Le caractère de la contemplation est l'abstraction, non celle qui vient de l'imagination, ni de la raison, mais cette abstraction supérieure et platonicienne qui ouvre le monde des intelligibles, en dépouillant l'ame de toute souillure terrestre. Voyez avec quel mépris Gerson parle de toute autre abstraction, à laquelle les esprits chimériques et privés de sens peuvent seuls ajouter quelque foi : en vain voudraient-ils s'appuyer sur les noms les plus célèbres, sur les docteurs les plus fidèles à la véritable abstraction, ils ne font pas comme eux, ils ne les imitent pas. Si donc ils ne se posent pas en face d'eux-mêmes et au-dessus, *convertendo se ad se et supra se,* ils ne verront que des fantômes et des erreurs, et, comme la Sybille, ils ne rendront qu'un son privé de sens, *sine mente sonum.* Cette rude critique du faux mysticisme tombe en même temps sur le réalisme qu'elle range parmi les fables, *et eis qui formalizantes in fabulam;* la vérité est que la

doctrine de saint Anselme n'est pas loin du mysticisme. Le caractère de la contemplation étant reconnu, quel est son but, ou plus généralement, quel est l'objet de la théologie mystique? C'est la connaissance de Dieu, *cognitio Dei* (pars 6ª). Remarquons cette réponse, nous en verrons le développement tout à l'heure. C'est donc la théologie mystique qui conduit à cette connaissance; mais elle n'a pas recours pour cela à tous les moyens de l'étude, ni même de la théologie spéculative; il suffit de l'exercice des vertus morales. D'où il suit que la science la plus parfaite, la science suprême peut être le partage de l'être le plus humble, de l'idiot : « *Mystica autem theologia, sicut non versatur in tali co-* « *gnitione litteraria, sic non habet necessariam talem* « *scholam, quæ schola intellectus dici potest; sed acquiri-* « *tur per exercitium vehemens moralium virtutum. Ex* « *quo illam concludimus differentiam : quoniam theologia* « *mystica, licet sit suprema atque perfectissima notitia,* « *ipsa tamen potest haberi a quolibet fideli, etiamsi sit* « *muliercula, vel idiota.* »

La certitude, le caractère, l'objet du mysticisme nous sont donnés, reste à faire connaître quel est le mobile, quelle est la force qui enlève l'homme de la terre pour le jeter dans les cieux. C'est à quoi Gerson s'attache après ce que nous venons de voir. Ce mobile, cette force, c'est l'amour ; c'est lui qui nous porte vers l'objet aimé, et ici nous retrouvons presque l'imitation de Jésus-Christ : « *Amor rapit ad*

« *amatum, et extasim facit. Et vocatur raptus in pro-*
« *posito, elevatio potentiæ alicujus supra inferiores po-*
« *tentias, et ex actuatione ejus in sua operatione, ces-*
« *santibus vel debilitatis actibus inferiorum potentiarum.*
« *Vel raptus est fortis actuatio et vehemens in superiore*
« *potentia, unde cessant operationes inferioris potentiæ,*
« *vel ita debilitantur et ligantur, ut superiorem in sua*
« *operatione nequaquam impediant.* » L'amour est donc le triomphe de ce qu'il y a de divin dans l'homme sur sa partie matérielle; il produit l'extase, *facit extasim*. Qu'est-ce que l'extase? Voyons comment la définit le mystique Gerson : « *Porro extasim dici-*
« *mus speciem quamdam raptus, qui fit appropriatius*
« *in superiore potentiæ animæ rationalis, quæ spiritus,*
« *vel mens, vel intelligentia nominatur; dum mens ita in*
« *suo actu suspensa est, quod potentiæ inferiores cessant*
« *ab actibus suis; sic quod nec ratio, nec imaginatio,*
« *nec sensus exteriores, imo quandoque nec potentiæ*
« *naturales, nutritivæ et augmentativæ et motivæ pos-*
« *sint exire in suas proprias operationes. Distinguendo*
« *igitur et quodammodo contrahendo raptum contra ex-*
« *tasim, raptus est minoris efficaciæ in suspendendo,*
« *vel impediendo actum inferiorem. Invenitur tamen*
« *etiam in omnipotentia superiore, respectu inferiorum.*
« *Extasis vero in sola mente fit, sed et actus inferiorum*
« *potentiarum non solum debilitat, sed tollit funditus*
« *quamdiu duraverit.* » Ce caractère de l'extase est bien celui que reconnaissent tous les mystiques : tous le représentent comme un état de l'ame qui

annule toutes les autres puissances de l'homme; mais là s'arrête la ressemblance. Gerson, en homme qui a passé par le nominalisme, ne se laisse pas entraîner sur la pente si facile du mysticisme alexandrin, et qui une fois avait entraîné Rusbrochius lui-même. L'auteur de la *Théologie mystique* ne veut pas consentir à l'anéantissement de toute force humaine, il ne veut pas de l'absorption de l'homme en Dieu; et c'est là, je le répète, le trait caractéristique du mysticisme qui marque la fin de la philosophie du moyen âge. Je vais encore citer ce passage de la *Théologie mystique*, ce sera le dernier :

« *Amorosa unio mentis in Deo, quæ fit per theologiam mysticam, congrue transformatio nominatur, sicut beatus Dionysius.... Sed in explicationis modo varietas invenitur. Fuerunt enim, qui dicerent spiritum rationalem, dum perfecto amore fertur in Deum, deficere penitus a se, ac reverti in ideam propriam, quam habent immutabiliter ac æternaliter in Deo, juxta illud Joannis :* Quod factum est in ipso vita erat. *Dicunt ergo quod talis anima perdit se et esse suum, et accipit verum esse divinum, sic quod jam non est creatura nec per creaturam videt aut amat Deum, sed est ipse Deus, qui videtur et amatur. Hanc insaniam voluerunt aliqui trahere et verbis Bernardi in epistola... Hanc etiam nisus fuit ponere* Almaricus, hæreticus *ab Ecclesia condemnatus, quem propterea Augustinus inter hæreticos nominavit et numeravit. Hanc etiam nisus est renovare auctor illius tractatus, cujus titulus est :* De or-

« natu spiritualium nuptiarum... *Contra hunc errorem*
« *scripsi... dicitur tantummodo similitudinarie transfor-*
« *mari, sicut amatorum dicimus cor unum et animam*
« *unam, quod utique concedimus. Fuerunt alii ponentes,*
« *quod amor creaturæ ad Deum nihil est aliud quam*
« *Deus, et ita quod spiritus rationalis formaliter amat*
« *Deum per sanctum Spiritum. Hæc opinio imponitur*
« *Magistro Sententiarum, quam ideo doctores non te-*
« *nent, quia non posuit formam aliquam dilectionis ac-*
« *tualis, vel habitualis, qualis mediam ad diligendum*
« *Deum esse necessariam.* »

C'est ainsi que parle Gerson dans la partie huitième (consid. 40) de sa *Théologie mystique*. De même que le nominalisme se montre à chaque page de la doctrine d'Abailard, de même nous le retrouvons ici. Gerson n'est pas un *terministe*, sa *Théologie mystique*, dans laquelle il y a tant de philosophie, le prouve; mais, en cédant aux attraits du sentiment, il ne va pas jusqu'à oublier l'individualité, la force active de l'homme. Comprenant que le caractère principal du moi, que sa forme, est la liberté, il ne peut pas consentir à laisser absorber ce moi par le non moi, quel qu'il soit, pas même par Dieu. Ce qui, dans l'antiquité, n'était qu'un panthéisme matériel, se présente ici purifié par l'esprit du christianisme, et en même temps défendu contre un dernier excès, par l'instinct sublime que le moi a de sa force. Ce dernier fait, dû au nominalisme, conduit Gerson à condamner le mysticisme complet comme

étant une doctrine panthéiste ; là encore il retrouve le réalisme et Amaury. Nous rencontrons avec plus d'étonnement le nom de Rusbrochius, car, d'après ce que nous en avons vu, il semblerait devoir être à l'abri de tout reproche de cette nature. Cependant cette critique de Gerson peut s'expliquer. Rusbrochius, cédant toujours aux spontanéités de ses rêveries, a pu se laisser éblouir un moment, sauf à démentir, dans un éclair de réflexion, ce que l'effervescence de son cerveau avait pu lui suggérer. Se faisant gloire d'être ignorant, ne croyant jamais écrire que sous l'inspiration du Saint-Esprit, que lui importait d'être en contradiction avec lui-même? Toutefois, il a trouvé des défenseurs qui ont voulu expliquer sa pensée en donnant un sens tout métaphorique au passage des *Noces spirituelles*, critiqué par Gerson. Celui-ci avait écrit une longue lettre sur ce sujet; mais il rencontra des adversaires dans Denis le Chartreux et Jean de Schoonhove.

Quoi qu'il en soit de Rusbrochius, la critique de Gerson prouve la sévérité qu'il mettait à poser les limites de cette philosophie du cœur qu'il avait embrassée, et qui était en effet la seule qui pût alors lui convenir. Avec lui s'arrête le mouvement ascendant du mysticisme, comme aussi s'arrête la philosophie du moyen âge; non que je veuille dire que la pensée philosophique change brusquement de caractère; la scolastique, au contraire, se soutient encore longtemps; le fleuve continue à rouler ses

vieilles eaux, mais plus il avance, plus il rencontre de sources nouvelles qui le purifient en l'augmentant. Tout ce que le moyen âge avait pu faire pour la philosophie, il l'avait fait; il l'avait même jugée, comme nous l'avons vu à la quatrième époque, et il n'est pas jusqu'au mysticisme qui n'ait essuyé sa critique. Nous pourrions donc regarder ces études comme terminées; cependant, avant de déposer la plume, nous essaierons de résumer le tout dans quelques idées générales.

CHAPITRE XXIV.

CONCLUSION.

Quelle est la valeur de la scolastique comme philosophie? Telle est la dernière question que nous aurions à examiner, si nous pouvions espérer de le faire convenablement; mais peut-être est-il plus difficile d'apprécier la scolastique que toute autre période de la philosophie. Plus qu'aucune autre, elle a besoin d'être séparée de tous les faits qui l'entouraient et entravaient sa marche; plus qu'à toute autre époque, la philosophie, dans le moyen âge, fut un élément social en lutte avec d'autres éléments, et pour la juger dans ce qu'elle a fait, il faut se demander ce qu'elle pouvait faire. Ce dernier point, d'ailleurs, s'il est le plus frappant chez elle, ne lui est point particulier; toujours et partout les penseurs qui ont voulu défricher l'esprit humain ont eu à combattre pour leur propre salut. De là vient qu'un jugement absolu est impossible. En effet, une période philosophique, pour être appréciée rigoureusement, devrait être comparée à la

philosophie elle-même, c'est-à-dire à la science parfaite, comme à son modèle et à son type réalisé. Mais où est la philosophie avec ce caractère? Où sont les juges? Ainsi, en songeant à l'idéal de la science, il serait hors de propos de rechercher si le moyen âge philosophique a été plus heureux qu'à d'autres époques; il l'a été moins que certaines d'entre elles, placées dans un milieu plus convenable; car, indépendamment des faits extérieurs, il ne faut pas oublier que la scolastique fut une période toute nouvelle, une philosophie naissante, sortie des décombres de l'ancien monde et à peine soutenue par quelques indices du passé. C'est à ces derniers toutefois qu'elle se rattache; ainsi, la juger, c'est lui demander quels furent ses maîtres et ses moyens d'action, comment elle a suivi les uns et employé les autres, c'est voir, enfin, si, en donnant une main au passé, elle a réellement tendu l'autre vers l'avenir. Sa valeur se résume tout entière dans ce fait, car tout ce que laisse tomber le passé tombe dans le néant, tout ce qui ne marche pas vers l'avenir marche vers l'oubli. C'est d'après cette donnée que nous chercherons à nous former une idée d'ensemble sur la philosophie dans le moyen âge.

La scolastique sort de Platon et d'Aristote, tous deux mal connus à la vérité; mais quelle que fût, dans le principe, l'insuffisance des interprètes, l'esprit des deux philosophies ne fut pas entièrement

défiguré; partout on s'aperçoit que c'est lui qui inspirait les nouveaux penseurs. Je rappelle ici une opinion émise dans les premiers chapitres de ces études, et que les faits ont pu confirmer, c'est que Platon n'a pas eu moins d'action qu'Aristote sur la philosophie du moyen âge. Si la forme extérieure appartient presque entièrement au disciple, il y a chez le maître quelque chose que ne pouvait repousser une philosophie dont les principaux organes, les seuls pour mieux dire, étaient aussi les organes du christianisme. Plusieurs d'entre eux ne s'en tinrent pas aux sentiments qui avaient fait trouver grâce au platonisme devant un grand nombre des pères de l'Église; sans parler de la première époque qui, dans Scot Érigène, dépasse la doctrine de Platon, combien de fois n'avons-nous pas rencontré les traces de ce dernier? D'abord, à la seconde époque, où, après Guillaume de Champeaux et saint Anselme, nous avons Adelard de Bath, Alain de l'Isle, Bernard de Chartres, enfin, tout le réalisme qui tient plus ou moins à la philosophie platonicienne. Pendant la troisième époque, qui fut celle du conceptualisme, saint Thomas, saint Bonaventure, Duns Scot, Henri de Gand, sont-ils des ennemis du fondateur de l'Académie? Saint Thomas, dans son langage péripatéticien, n'est-il pas un platonicien fort raisonnable? Henri de Gand ne méritait-il pas, au même titre, le reproche d'exagération? Enfin, à la quatrième époque, quand

Guillaume Occam veut détruire le réalisme, il remonte jusqu'aux idées de Platon. On peut donc regarder comme évident qu'une des deux grandes écoles qui se partagèrent la philosophie dans le moyen âge, le réalisme, a pour antécédent l'une des deux grandes écoles qui se partagent et dans lesquelles vient se résumer toute la philosophie grecque, le platonisme. D'un autre côté, le nominalisme est, à son époque, ce qu'était le péripatétisme à la sienne, le système qui revendiquait pour les sens tous les droits que le système opposé voulait lui enlever. Au point de vue métaphysique, cette double filiation est incontestable; il ne peut pas y en avoir d'autre; elle embrasse toute la philosophie, depuis son origine connue jusque aujourd'hui. En effet, tous les hommes qui se sont occupés des questions principes de la philosophie, ne peuvent être divisés qu'en deux classes. La première est celle de ceux qui, à la conception de l'idéal joignent celle de la réalité, et qui admettent *a priori* la coexistence de ces deux faits. Pour eux, cette perfection idéale et en acte, étant la seule et véritable réalité, le monde de l'intelligence est le seul vrai monde; celui que révèlent les sens, au contraire, n'en est qu'une pâle image, une seconde copie, et quelle copie! l'homme fait à l'image de Dieu! Ces philosophes sacrifiant toute autre réalité à la leur, tout ce qui n'a pas les proportions de l'infini n'est à leurs yeux qu'une vaine apparence;

bientôt ils ne voient plus qu'avec le sens de l'absolu, et ne reculent pas devant la négation du monde physique. A la tête de ces audacieux poëtes de la métaphysique, qu'il ne faut pas juger légèrement, se montre Platon, qui n'est pas le premier en date, mais au delà duquel nous ne devons pas remonter. La seconde classe est celle de ceux qui parlent d'un fait tout opposé : la conception de l'idéal n'est pour eux qu'une conception logique, une abstraction, encore cet idéal a-t-il des bornes saisissables à l'œil, et l'art n'est bientôt plus que l'imitation de la nature. Point de réalité que celle attestée par les sens, le reste n'est qu'un fait d'imagination, à laquelle même ils mettront des bornes, car l'infini ne sera plus, pour eux, que la négation du fini; il n'y a plus de sentiment chez l'homme, il n'y a que de la sensibilité. Bien qu'Aristote ne soit pas en tout la dernière expression de cette école, il en est le plus imposant organe, tant par son génie, que par la guerre acharnée qu'il fit à l'école rivale; enfin, comme pour le réalisme, nous ne devons pas chercher plus haut les sources du nominalisme. Il est clair, en effet, que la scolastique se trouve comprise dans ces deux grandes classes, qu'elle se lie par là à l'antiquité, qu'elle la continue à sa manière dans ces deux écoles, et comme pouvaient le faire des Francs, nouveaux venus dans la philosophie. Afin donc de juger la scolastique, essayons de nous rendre compte de l'esprit de ses deux antécédents.

D'où vient cette philosophie à laquelle Platon a donné son nom et sa gloire ? Quelle est, sans sa formation, la part du moi et du non-moi, de l'homme et du monde extérieur ? Aucune idée, aucune conception n'est possible sans ces deux extrêmes, et peut-être en cherchant la réponse à cette question, arriverons-nous à entrevoir la nature du rapport.

Platon nous dit, dans le *Phœdre*, que c'est l'admiration qui fut la source de la philosophie ; et plus que tout autre système, en effet, le sien paraît avoir puisé là ses inspirations. A la vue des phénomènes merveilleux que la nature étale de toutes parts, l'esprit humain fut non seulement porté à concevoir une cause, mais encore une forme, un modèle de toutes ces beautés, un type. Cette conception était naturelle ; mais bientôt, s'appuyant sur un des éléments de la nature de l'homme, elle devint le système de Platon. Cet élément dont j'ai déjà parlé, c'est le sentiment, le sens de l'absolu. Je ne répèterai pas ce que j'en ai dit ; mais comme, selon moi, c'est lui qui fournit la part de l'homme dans cette haute philosophie platonicienne, il est bon d'en rappeler la présence. Or l'être qui a conscience de lui-même a, par une conséquence nécessaire, le sentiment de l'existence, non plus de la sienne propre seulement, mais de l'existence sans délimitation, de l'être : aussi l'idée primitive que l'homme a de *son être* par la sensibilité devient l'idée de *l'être* par le sentiment ; de là tout ce qu'elle a d'immense

et de vague, c'est l'idée de l'infini. Il la doit au sens de l'absolu qui est en lui ; il y est, dis-je, et rien au monde ne peut l'anéantir dans la conscience de l'homme, ce serait anéantir l'être pensant lui-même. L'habitude, si puissante sur l'homme, est impuissante à lui faire perdre le sens de l'absolu ou le sentiment de l'infini, et jamais pourtant position ne fut plus convenable pour nous soumettre au joug de ce qu'on appelle avec raison une seconde nature. Du jour où il entre dans la vie jusqu'au jour où il en sort, que voit l'homme? Rien que de contingent, de borné, de fini. Le fini l'entoure de tous côtés, il l'enveloppe, le resserre et l'étouffe. L'homme voit commencer et finir le jour, commencer et finir la nuit; dans la nature tout a des limites: la feuille des arbres et les plus hautes montagnes, les sons, les saveurs les odeurs, tout est borné, fini, limité. Cependant, au milieu de tant de piéges, l'homme n'oublie jamais ce qu'on pourrait appeler sa nature, car nous *avons naturellement la haine des bornes*, dit M. de Châteaubriand ; cette force qui s'oppose à chaque instant de la vie à ces attaques sans cesse réitérées du fini, n'est rien que le sentiment de l'infini, le sens de l'absolu. Non seulement ce sens nous protége contre toutes illusions du fini, nous soutient au-dessus du monde phénoménal; mais il nous domine et fait que l'homme s'élève; par sa force propre, mystérieuse autant qu'irrésistible, il nous pousse à donner ses proportions à tout ce qui nous frappe,

à lui imprimer sa grandeur, à faire d'une perfection virtuelle une perfection en acte, d'une image un être, d'une conception idéale un type réalisé. Telle est certainement la puissance à laquelle obéissait Platon. Je laisse à part ses antécédents philosophiques, qui tous, à l'exception du pythagorisme, ont servi à tempérer sa tendance vers l'absolu, et je regarde comme les principes les plus actifs de sa doctrine, d'une part, le ciel de la Grèce et le siècle de Phidias, de l'autre, le sentiment de l'infini qui dominait dans son ame. En généralisant cette donnée, nous arrivons à deux faits incontestables : le premier, que le milieu physique dans lequel se trouvent les penseurs, influe sur la forme de leurs systèmes ; antécédent chronologique actif et inévitable, la nature extérieure fait sa part dans les œuvres de l'homme ; le second, c'est qu'il y a dans l'homme un élément qui le porte vers l'absolu, élément qui agit chez quelques-uns avec une puissante énergie, imprimant son caractère à leurs conceptions, source commune de leur grandeur et de leurs écarts. Ceci posé, essayons quelques réflexions sur la théorie des idées.

Platon avait d'autant plus le sentiment du beau, soit moral, soit physique, qu'il avait à un plus haut degré le sens de l'absolu ; aussi les merveilles qui l'entouraient, loin de satisfaire son ame et de la remplir, ne faisaient, au contraire, que l'agrandir et augmenter ses besoins de l'absolue beauté. Le monde

des sens ne pouvait pas répondre à son instinct de l'infini, il lui fallut le monde de l'intelligence, l'idéal. C'est là qu'il plongea ses regards et que lui apparurent ces formes éternelles, ces types absolus du parfait qui furent pour lui les causes formelles des choses. Il avait vu à ses pieds de l'ordre, de la beauté, de l'harmonie, mais non sans taches, sans mélanges, sans troubles, et il en conclut que ce n'était pas le vrai, la réalité ; que le vrai devait être irréprochable et la réalité ailleurs. Ces ébauches, en effet, n'étaient pas le produit du hasard, elles supposaient non seulement l'artiste mais le moule, et il en conclut les idées. Je ne demanderai pas si ces idées types sont réellement et éternellement distinctes de Dieu, ou si elles ne sont que les êtres de l'intelligence divine, question oiseuse, souvent retournée en tous sens et qu'il est plus qu'inutile de reproduire ici. J'en poserai une autre, celle-ci : Quelle est la nature et la valeur de la conclusion tirée par le père de l'académie? Cette conclusion sort des deux prémisses que nous avons vues tout à l'heure, il y a en elle de l'homme et de la nature. Admettons que chez le premier le sentiment ne varie pas d'intensité, ce qui est loin d'être vrai cependant, mais supposons-le ; en sera-t il de même pour la nature physique ? Platon, dans tous les temps et dans tous les lieux, aurait-il formulé sa théorie ? aujourd'hui, voudrait-il l'écrire ? Qu'aurait-il fait, et Pythagore avant lui, si tout à coup la science leur fût apparue,

leur eût expliqué les différentes phases de la formation du globe, si au lieu de cette beauté, de cette harmonie qui frappaient leurs regards, elle leur eût montré l'âpre et laborieux enfantement de la croûte terrestre, les rudes et informes habitants de ses premiers rivages ? Allons plus loin, et demandons à l'observation et à l'expérience, pourquoi ces tâtonnements de la nature dans la formation des êtres? Ceux-ci, dans la chaîne qui les réunit, n'offrent aucune démarcation naturelle et positive qui sépare absolument et radicalement les uns des autres les groupes reconnus et notés par la classification. Jamais la science n'a pu dire : Ici doit être posée la barrière qui sépare le minéral du végétal, celui-ci de l'animal, et plus elle avancera, moins elle pourra le faire, car tous les êtres sont unis par une trame indissoluble, ils se donnent la main pour former, dans leur infinie variété, le cercle infini de l'unité. Mais comment procède à leur égard la puissance formatrice, comment s'annoncent-ils à leur entrée dans la vie ? Sortent-ils *a priori* d'un *type parfait*, ou s'avancent-ils graduellement vers une organisation de moins en moins imparfaite ? La réponse n'est pas douteuse ; le passé et le présent nous attestent que les êtres ont été et qu'ils vont encore du moins au plus, que les caractères supérieurs que nous voyons développés chez les uns, ne sont chez d'autres qu'en ébauche ou en germe, et que les premiers ont également subi ce travail préparatoire. C'est

peut-être en regard de ces faits qu'il faut juger la théorie platonicienne. En général, il est de l'essence de la philosophie et surtout de la métaphysique de vivre de spéculations, et sous ce rapport, les métaphysiciens sont les aventuriers de la science. A peine ont-ils pris leur vol qu'ils oublient les faits ou qu'ils les supposent; ils s'entourent d'abstractions, ils vivent de leur propre vie. Mais quand l'œuvre a fourni librement sa carrière, et qu'elle prétend à une existence scientifique, alors commencent les droits de la critique. Or, pour que celle-ci ait un terme et un résultat, il ne faut pas qu'elle suive la théorie dans ses régions lointaines et qui souvent n'existent que pour elle; il faut, au contraire, qu'elle traduise la théorie au tribunal des faits, et qu'elle la soumette au contact de la véritable réalité. Cette marche n'a pas toujours été suivie à l'égard de Platon. On dirait qu'éblouis à la vue de l'atelier céleste où il montre déposés, de toute éternité, les types dont l'ombre puissante, en tombant ici bas, nous initie de loin aux mystères de la réalité divine; on dirait que nous avons dû admettre sans réflexion tous ces magnifiques *a priori*. Cependant il y a eu protestation, des voix se sont élevées contre cette philosophie; or, supposons qu'en résumant toutes les critiques qu'on en a faites, on dise : « Il y a dans l'homme un sens « de l'absolu, un sentiment qui est un des éléments « de sa nature, c'est une loi, loi primitive et abso- « lue; à côté d'elle il y a d'autres lois, secondaires ou

« catégories, nécessaires pour la manifestation des « abus, mais qui ne sont liées d'abord à la première « que par la virtualité. Cette première est la loi ab- « solue d'existence, et se distingue de toutes les « autres par son antériorité, c'est l'*a priori* suprême. « C'est par l'application de celle-là, application « spontanée et irrésistible, que se constitue l'idéal, « car celui-ci n'est que la notion de l'infini appliquée « à l'idée qui est dans l'esprit de l'homme; il existe « donc, mais dans la vritualité seulement; ce n'est « pas un être, ce n'est qu'une conception, et encore « cette conception n'est-elle qu'une esquisse pâle et « sans relief de cet idéal que le sentiment peut nous « faire pressentir, mais que nous sommes trop faibles « pour embrasser dans son infinie splendeur; le sen- « timent le crayonne, mais l'intelligence ne le voit « pas. L'idéal n'est donc pas un être, c'est une pen- « sée, et le problème, problème éternel, consiste à « marcher vers sa réalisation et non à le copier; il « n'est pas, il est à faire. L'erreur de Platon consiste « donc à avoir pris pour vrai, dans l'actuel réalisé, ce « qui n'est vrai que dans la pensée et le virtuel. Cette « erreur en a enfanté une autre, celle des réalistes, « au moyen âge; c'est la même, sauf les proportions. « L'erreur de Platon est celle d'une ame artiste, « d'un poëte d'élite, qui, éblouie par le sentiment, « s'est perdue dans l'infinie, égarement d'un génie « qui n'a pas voulu faire à notre monde la part qui « lui appartient dans les faits de l'intelligence. »

Si l'on ramenait à ce peu de mots toute la question platonicienne, serait-on en dehors de la vérité? Il est des points sur lesquels il est difficile de prononcer; mais Aristote, qui n'a pas hésité dans sa critique, aurait dit positivement non. Ce n'est pas qu'il soit sans reproche, je crois, au contraire, qu'il est tombé dans un excès opposé.

Le point de départ du péripatétisme est plus facile à saisir que celui de la doctrine qu'il cherche à renverser, on y trouve largement faite la part de l'élément physique; en revanche, celui qui dominait Platon n'y trouve pas toute la sienne. Il y est encore cependant, mais présenté d'une manière toute différente, et comme fragmenté : aussi, loin de tendre à l'unité, comme Platon, Aristote mène à la pluralité; il n'est pas nominaliste, mais il est cause du nominalisme. Il a bien senti, lui aussi, qu'il y a quelque chose qui est toujours, qui est condition nécessaire, absolue et universelle; mais pour le trouver, au lieu de tourner les yeux en haut, il regarde en bas; il prend la pensée, il la décompose, il en cherche les éléments et il les compte. Ces éléments, ces catégories sont aussi des formes, il en trouve dix, ni plus ni moins, et il démontre que notre intelligence est ainsi faite, que nous ne pouvons avoir aucune idée sans la présence de telles ou telles de ces formes; ainsi le monde de l'intelligence est divisé en dix grandes catégories, hors desquelles l'esprit tomberait dans le vide. Aristote, comme on le voit,

a aussi son monde intellectuel, ses formes; mais qu'y a-t-il de commun entre ce monde et celui de Platon, entre les formes du disciple et les idées du maître? Le dénombrement est exact, il prouve une grande puissance de réflexion, il nous instruit, si l'on veut; l'esprit y trouve son compte; mais que vont gagner à cette liste si exacte, la morale, l'art, l'homme enfin dans tout son avenir? Aristote nous donne les lois de la pensée humaine et de l'être de ce monde, lois nécessairement et absolument indispensables, et c'est de cette manière qu'il manifeste le sentiment de l'infini et de l'absolu; mais quelle forme il lui donne! c'est de la nécessité et non de la grandeur. Ces lois sont-elles des réalités, des êtres? Non, et le nominalisme le redira après Aristote; mais elles sont la condition *sine qua non* de toute réalité; si elles constituent et animent l'être, elles n'agrandissent rien; elles parlent à l'esprit et ne disent rien au cœur. Les conséquences de cette donnée sont indiquées dans Aristote; c'est de là que sort son Dieu équivoque, son ame plus que douteuse, sa théorie de l'art, enfin, sa morale. Après lui viendra un matérialisme complet.

Ainsi Aristote avait négligé un des éléments de la nature humaine, celui auquel Platon avait donné une trop grande place dans son système; deux excès qui ont porté leurs fruits. Nous avons donc les deux pensées philosophiques qui servent de points de départ au moyen âge, non qu'elles s'offrent à lui dans

toute son intégrité et leur valeur réelle, mais telle qu'il les reçut ; elles avaient assez de force pour les esprits. Il en résulta pour la philosophie du moyen âge, deux écoles et une double négation. La première école partant de la métaphysique platonicienne était nécessairement conduite à l'unité, et comme celle-ci est ce qu'il y a de plus général, elle en conclut la réalité des idées générales : ce fut le réalisme. La seconde école, se refusant à l'unité, niait par conséquent la réalité des idées générales et n'admettait que les individus : ce fut le nominalisme. Les deux écoles, pour se constituer et se défendre, s'abandonnèrent à tous les caprices de la métaphysique, à toutes les ressources d'un esprit flexible et d'une logique complaisante. Le réalisme, surtout, attira sur la scolastique un grand nombre de reproches. C'est ici le moment de voir s'ils ont tous été bien fondés, et quelle fut la valeur de la scolastique comme philosophie.

Si la philosophie, pendant le moyen âge, n'avait été qu'un vain assemblage de mots, qu'une logique subtile et obscure, recouvrant des idées plus subtiles et plus obscures encore, le moyen âge n'aurait pas eu de philosophie, Leibnitz n'aurait pas trouvé de l'or dans le fumier ; mais il est une raison qui seule suffirait pour établir *a priori* qu'il n'en fut pas ainsi ; c'est qu'il est impossible que l'esprit humain soit privé de réflexion pendant tout une période historique. Cet état exeptionnel et sans

exemple était impossible au moyen âge : aussi la réflexion, grandissant avec le développement des facultés de l'homme et s'inspirant du milieu qui l'entourait, se fixa bientôt sur les points les plus sérieux, et devint une philosophie. Avant d'en voir le bon côté, rappelons-en le mauvais, et notons de nouveau tout ce qu'elle n'a pas eu : la méthode, un jugement sûr, la clarté, un talent d'exposition lucide et attrayant, un savoir épuré, une érudition saine, éclairée par le goût et préservée de toute erreur par un choix judicieux, tout cela lui a manqué plus ou moins; à cela si nous ajoutons un style à peine intelligible, barbare, grossier, sec et rebutant, nous aurons à peu près la liste des griefs à formuler contre la philosophie du moyen âge. Ils sont grands; mais on l'a dit assez de fois, on les lui a assez reprochés pour que nous soyons dispensés d'insister. Cependant, s'ils n'ont pas suffi pour discréditer entièrement la scolastique, pour l'abîmer et la plonger dans l'oubli, c'est qu'elle renfermait en même temps un principe de vie réel et puissant, c'est que le fond valait mieux que la forme. En effet, liée au christianisme par ses antécédents religieux, à l'antiquité par ses précédents philosophiques, cultivée par des esprits jeunes, ardents et hardis, malgré leurs entraves, il était impossible qu'elle restât dans la basse région des essais sans valeur, et qu'elle ne rendît aucun service à l'harmonie. Or, je crois qu'elle en a rendu de grands et d'incontes-

tables. L'élément religieux qui dominait au moyen âge, après avoir, dans le principe, défendu les droits de l'intelligence, lutté contre la barbarie et préservé la société d'alors des ténèbres d'une ignorance totale, cet élément ne tarda pas à devenir un obstacle, et à s'opposer à l'élargissement du foyer dont il avait ravivé la flamme prête à s'éteindre.

A peine un homme se levait-il pour parler au nom de la philosophie et librement, qu'un autre homme se levait au nom du dogme et pour lui fermer la bouche; ainsi devant Scot Erigène, tous les théologiens de la première époque; devant Roscelin, Renaud, l'archevêque de Reims; devant Abailard, le moine de Clairvaux, et toujours de même jusqu'à Occam et son école. Ce n'est pas contre la science en elle-même que se levaient ces hommes quelquefois si pleins de savoir: c'est qu'ils sentaient bien, et qu'ils voyaient chaque jour que tout se tient dans l'homme, que la science est une force qui en éveille une autre, que l'intelligence ne peut pas grandir sans grandir avec elle un autre élément de la nature humaine, la liberté de penser; celle-ci n'est qu'en raison de la première, c'est une force fatale à laquelle l'intelligence vient donner le signal de vie. De là les obstacles que rencontra la philosophie, le peu d'espace libre qu'elle avait pour agir, ses détours, son air équivoque et parfois soucieux. Imparfaitement initiés à la doctrine de leurs maîtres, et sous la dépendance d'interprètes sou-

vent fort peu éclairés, les penseurs d'alors devaient faire appel à leur inspiration assez prompte d'ailleurs; mais qu'est-ce qu'une inspiration gênée, menacée à chaque instant? Il ne faut pas oublier tous ces faits pour juger la scolastique, car si la justice veut qu'on signale ses défauts, elle veut aussi qu'on en dise les causes. Malgré une position si défavorable, on ne voit pas qu'elle ait succombé, ni qu'elle soit tombée, comme la science en Egypte, dans le patrimoine de quelques hommes qui la cachaient à tous les yeux, soit pour mieux l'éteindre, soit pour en abuser plus facilement. Cependant elle fut aussi pendant longtemps comme le patrimoine exclusif d'une classe exceptionnelle, la seule qui fut lettrée alors, et dans le sein de laquelle il y eut bien des conspirations contre la liberté de penser, le libre examen, la philosophie, en un mot. Celle-ci cependant résista, et pour deux raisons. La première, parce que le christianisme pour lequel croyaient agir des hommes purs d'intention, mais peu éclairés, versait dans les écoles des cloîtres et des cathédrales des enfants du peuple, des ames du monde qui rompaient tacitement l'unité de pensée par ces inclinations étrangères et naturelles qu'ils apportaient avec eux; la seconde, c'est que la philosophie avait en elle trop de vie, des racines trop profondes dans l'humanité pour être entièrement anéantie. Des hommes courageux pouvaient succomber; mais la pensée survivait à ses organes. La théologie eut beau faire, elle ne parvint pas à absorber la philosophie :

celle-ci conserva son caractère d'indépendance et maintint ses droits de libre examen. Dans un temps où il y avait si peu de penseurs, où une certaine liberté, privilége d'un petit nombre, n'était que la licence de la force brutale et non une hardiesse utile de l'esprit, elle préserva l'intelligence d'un asservissement total, elle soutint le droit de discussion à une certaine hauteur, appela la réflexion sur tous les problèmes sociaux, et prépara l'avenir. En effet, c'est elle qui porta les premiers coups à la féodalité, en attaquant par l'examen une des deux puissances du temps; car la quatrième époque n'est pas autre chose qu'une lutte constante contre la papauté. Ainsi, le premier caractère de toute réflexion, et par conséquent de toute philosophie, ce qui en est la condition suprême, la liberté dans la pensée et dans le langage, se montra suffisamment, au moyen âge, pour constituer une philosophie; relativement, il y en eut beaucoup. Le dépôt sacré confié à toute philosophie, savoir, le droit de l'humanité à développer sa moralité par la culture de l'intelligence et l'existence du libre-arbitre, fut maintenu au moyen âge autant qu'il pouvait l'être. Le fait général appartient à la scolastique tout entière, par cela même qu'elle fut de la philosophie; mais si une école se distingua plus particulièrement de ce côté, ce fut le nominalisme. Il est encore d'autres faits qui appartiennent à l'un ou à l'autre des systèmes que nous avons vus.

Comme tout système exclusif, le réalisme a eu ses

excès, ses oublis; il méconnaissait les droits d'une notable partie de notre nature, il conduisait au mysticisme, mais, d'un autre côté, il s'appuyait sur un principe vrai. En cela il se trouvait d'accord avec le christianisme pour soutenir et développer les plus nobles penchants de l'homme. Il est, au moyen âge, la philosophie de l'idéal; il pousse l'homme vers le beau, il l'échauffe dans ses tendances vers l'art qui exprimait le mieux le sentiment du poëte et du chrétien. Il n'était pas rare de voir de grands docteurs habiles dans l'architecture; Lanfranc de Pavie éleva Saint-Étienne de Caen; Fulbert, évêque de Chartres, dessina le plan de la cathédrale de cette ville; Guillaume de Paris écrivit une des plus belles pages du portail de Notre-Dame de Paris; Suger fut l'architecte de l'église abbatiale de Saint-Denis. Alors que le sentiment poétique se manifestait uniquement sur ces immenses livres de pierres, ceux dont le double mobile de la religion et de la philosophie échauffait le cœur, ne pouvaient pas toujours se contenter de la théorie, ils aimaient aussi à se faire poëtes après avoir été philosophes. Si la scolastique n'a pas développé au loin ce sentiment dans les masses, ce qui était impossible, elle l'a nourri chez ses adeptes, elle a fortifié leurs cœurs et donné de l'écho à leurs paroles. Il serait faux de dire que le réalisme, par sa tendance à l'idéalisme, inspirait l'art chrétien, mais je veux dire que le sentiment qui suscitait toute pensée un peu fer-

vente au moyen âge, se retrouve dans le réalisme, et que celui-ci a autant de droit à le revendiquer que l'élément religieux d'alors. On peut affirmer, sans erreur, que c'est le mobile de cette philosophie si favorable à la passion de l'homme pour l'infini, qui entre dans l'art chrétien : tous deux ont puisé à la même source. L'art, quelle que soit sa tendance, n'est jamais indépendant de ce feu qui anime cette philosophie que Platon a élevée si haut. Ce n'est pas le christianisme qui a créé ce sentiment qui élève l'homme vers l'idéal, mais il l'a soutenu et développé : le réalisme de son côté marchait dans la même voie, le premier comme religion, le second comme philosophie ; d'où il suit que la scolastique, par l'organe de la grande école réaliste, a protégé le développement de ce côté de la nature humaine, qui porte l'homme vers la perfection en faisant briller d'avance, d'un éclat plus pur et plus grandiose, l'image du beau, du bien et du vrai.

Cette double action du réalisme et de l'élément religieux, en même temps qu'elle protégeait le côté moral de l'homme, tombait dans un excès qui avait besoin de correctif, et qui par conséquent nécessitait une force opposée ; il fallait d'ailleurs préserver l'ame de cet entraînement mystique dont l'école de Saint-Victor est un frappant exemple ; la scolastique pourvut à cette nécessité par le nominalisme. Celui-ci vint arrêter la pensée dans son vol, et la ramena sur la terre ; il vint protester au nom de

tout ce que le réalisme et souvent le christianisme niaient ou négligaient dans la nature et dans l'homme; il fut la philosophie du positif et de la réalité matérielle, comme son rival l'était de l'idéal et de l'absolu. Chacun d'eux soutenait donc une face différente de la nature humaine, et par suite de l'audace inhérente à tout système exclusif et absolu dans son principe, de ses empêchements sur la métaphysique, de la hardiesse souvent inévitable de ses énoncés et de ses conclusions, toutes les grandes questions philosophiques furent posées et agitées dans le moyen âge; les éléments primordiaux de la nature humaine, le sentiment, l'intelligence et la liberté furent représentés, cultivés et développés. A leur début, les deux écoles étaient parties de la métaphysique pour arriver logiquement à des conséquences psychologiques; d'une part, la raison comme seul moyen de connaissance et de certitude; de l'autre, les sens; ensuite, par un retour naturel et inévitable vers le point de départ, elles rentrent chacune dans son principe et le proclament; de là Duns Scot et l'idéalisme, Occam et le matérialisme. Cette métaphysique de chaque système aboutissait, comme je l'ai déjà dit, au même point, à l'unité; dirai-je à la même erreur? C'est une question à débattre. Comme le fondement de toute philosophie est la métaphysique, et que celle de Guillaume de Champeaux, pas plus que celle de Roscelin, ne pouvait convenir au catholicisme, Abailard avait créé

le conceptualisme. De même que Leucippe, cherchant à réconcilier les sens et la raison, faisait ingénieusement la part de chacun, de même Abailard voulut aussi réconcilier les deux systèmes, en leur montrant par la logique, ce qui leur appartenait dans la métaphysique; à l'un il donna l'individualité, les corps, la matière; à l'autre, l'unité, l'universalité, l'esprit. Ce qui était dans la foi et dans les mœurs chrétiennes, devint un système scientifique, ce fut le spiritualisme. Ce système était, en effet, une philosophie nouvelle, et Abailard (en adoptant l'une des deux hypothèses que nous avons posées), Abailard, disons-nous, est le premier antécédent de Descartes. Abailard était-il dans le vrai? Autre question qui appartient à toute la philosophie. Gerson, dans le compte rendu qu'il fait de la scolastique, ne s'en contente pas : il répudie le réalisme, on a vu pourquoi; il n'est pas nominaliste pur, mais il ne dit pas que le conceptualisme d'Abailard réponde à tout. Du reste, il est un fait que je ferai remarquer une dernière fois : les grands philosophes de la troisième époque qui se rapprochent le plus d'Abailard, ne le citent jamais, jamais ils n'avouent sa doctrine; est-ce donc uniquement l'effet de sa réputation? N'y avait-il pas un instinct métaphysique qui les retenait, qui ne leur permettait pas d'avouer comme il le fallait un système qu'ils professaient de foi? Ce ne serait pas le seul exemple où on les verrait en contradiction avec eux-mêmes,

et se fermer la bouche au moment de dire toute leur pensée.

Si des généralités on descend aux questions particulières, on trouve encore la scolastique occupée de toutes ces questions et faisant preuve quelquefois d'un grand sens et d'un jugement exercé. Quand elle vient à pâlir et à tomber dans le discrédit, c'est par suite de ses propres efforts, c'est parce qu'elle-même s'épuise en se critiquant; c'est en elle qu'elle puise une lumière nouvelle, c'est Guillaume Occam qui juge Duns Scot, c'est Gerson qui juge la scolastique. Moins que toute période philosophique, celle-ci pouvait atteindre le but suprême de la science, et dès lors elle devrait avoir un terme; mais, comme toute véritable période philosophique, elle a donné à l'avenir plus qu'elle n'avait reçu du passé. Ce qui a pu faire croire à sa disparition totale et à sa nullité comme philosophie, ce fut son langage. On comprend tout ce que cet idiome barbare dut inspirer de répugnance et de mépris aux hommes de la renaissance, à des esprits enivrés de toutes les merveilles de la littérature ancienne. A leurs yeux, le triste parler de la scolastique fut son plus grand crime, et plus tard même, on admirait dans Platon et dans Aristote ce qu'on méprisait dans saint Thomas et dans Guillaume Occam. Cette juste réprobation contribua beaucoup à faire tomber de la philosophie du moyen âge tout ce qui n'était pas viable; c'est un des faits de la grande transformation du

monde moderne à cette époque. La haute féodalité tombait sous Louis XI, Constantinople était prise, l'imprimerie était inventée et l'Amérique découverte, les lettres renaissaient, les arts se transformaient; l'architecture elle-même changeait de caractère; Luther approchait, mais précédé par la quatrième époque, et la philosophie dans le moyen âge, voyant l'œuvre s'accomplir, allait aussi changer de langage et de vêtements pour prendre aussi sa place dans les siècles nouveaux qu'elle avait tant contribué à faire éclore.

FIN.

TABLE.

Pages

CHAPITRE XVIII. — Suite de la troisième époque. — Réalisme. — Duns Scot. 1

CHAP. XIX. — Suite de la troisième époque. — Raymond Lulle 75

CHAP. XX. — Suite de la troisième époque. — Roger Bacon. 141

CHAP. XXI. — Quatrième époque. — Nominalisme. — Guillaume Occam. 200

CHAP. XXII. — Suite de la quatrième époque. — Suite du nominalisme 272

CHAP. XXIII. — Suite de la quatrième époque. — Mysticisme. — Gerson. 115

CHAP. XXIV. — Conclusion. 358

IMPRIMERIE D'HIPPOLYTE TILLIARD,
Rue Saint Hyacinthe-Saint-Michel, 30.